

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD AZCAPOTZALCO**

Área de concentración:  
SOCIOLOGÍA RURAL

***Del campo a las calles: una revisión documental sobre  
los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad  
de México***

**TRABAJO TERMINAL**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

***LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA***

P R E S E N T A:

**BENJAMÍN JOAZ GUERRERO GUTIÉRREZ  
Matrícula: 201314569**

ASESORA: MTRA. IRMA PATRICIA JUÁREZ GONZÁLEZ

LECTORES: Dr. JORGE MERCADO MONDRAGÓN  
Mtro. MANUEL ANTONIO PRETELIN PÉREZ

JULIO

2011

## **INDICE**

### **Presentación**

1. Delimitación del tema
2. Planteamiento del problema
3. Hipótesis de trabajo
4. Objetivos
5. Metodología

#### **a- Indígenas en la Ciudad de México ..... 7.**

1. Los indígenas como grupo étnico
2. Temas recurrentes en la investigación de la migración indígena a la Ciudad de México: identidad, racismo y discriminación, políticas públicas y organización política y social.
3. Recapitulación de la primera parte.

#### **b- Indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México..... 65.**

1. Lo que sabemos acerca del tema.
2. Una exposición breve sobre la situación de calle en la ciudad de México.
3. Recapitulación de la segunda parte

#### **c- Una propuesta teórica metodológica para el estudio de los indígenas en situación de calle: el interaccionismo simbólico de William I. Thomas..... 82.**

1. El interaccionismo y la teoría sociológica.
2. La sociología de William I. Thomas y Florian Znanieky en *El Campesino Polaco en Europa y en América*: resumen de sus principales ideas y conceptos.
3. Operacionalización de conceptos para el caso de los indígenas migrantes en situación de calle en el centro de la Ciudad de México.

#### **Conclusiones Parciales.....114.**

1. Balance de lo que se sabe y desconoce sobre la situación de calle de los indígenas migrantes en el centro de la ciudad de México.
2. Construcción de hipótesis en base a la teoría revisada.
3. Limitaciones de la presente revisión.
4. Conclusión: comentario breve sobre las investigaciones sociales acerca del tema "indígena".

## PRESENTACION

En la actualidad, muchas investigaciones recientes demuestran que la migración es uno de los fenómenos económicos, sociales y culturales más importantes en el México de principios del siglo XXI. Este se presenta de manera cotidiana y en modalidades que dan a lugar a distintos tipos de situaciones resultado de la combinación de factores presentes tanto en los actores de la migración, como en las estructuras y situaciones objetivas a las que se enfrentan. En México año con año, cientos de personas y familias abandonan sus lugares de origen para trasladarse a otros estados de la república mexicana o a Estados Unidos, buscando un lugar donde puedan tener mejores oportunidades de vida o simplemente para poder sobrevivir. Entre estas miles de personas, ya con una larga tradición migratoria, se encuentra una considerable parte de la población indígena de distintas partes del país, pero principalmente de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Chiapas e Hidalgo.

La migración rural- rural, la migración rural- urbana y la migración internacional (principalmente hacia Estados Unidos) son en la actualidad las modalidades más importantes de la migración en el país: en este trabajo sólo me concentraré en la modalidad rural- urbana de la migración indígena, en especial a la que se dirige a la Ciudad de México, y de manera particular en aquellos migrantes indígenas que se encuentran en situación de calle en el centro de esta ciudad.

El fenómeno de la situación de calle pocas veces es analizado desde un punto de vista sociológico ya que ha predominado en este tema, el punto de vista psicológico y/o de las instituciones que brindan ayuda a indigentes o a niños de la calle. Aquí se buscan las bases documentales para empezar a preguntarse, desde la sociología, por las implicaciones sociales y culturales de la intersección de categorías como la migración y la etnicidad con la situación de calle. ¿Se experimenta de manera diferente la situación de calle cuando se es indígena que cuando no? ¿Cuáles son los procesos sociales y culturales de cambio que acompañan a los casos en los que se es migrante indígena y se está en situación de calle? ¿Con qué instrumentos teórico metodológicos podemos empezar a estudiar este problema?

Se pudo responder de manera directa a la última pregunta haciendo una propuesta de estudio desde un clásico de la sociología: *El Campesino polaco en Europa y en América* de William I. Thomas y Florian Znanieki. Esta fue una oportunidad en la que se pudo rescatar las principales ideas de este clásico para tratar de operacionalizar los conceptos en métodos e instrumentos de

investigación concretos de acuerdo a las características del tema propuesto. Siendo la migración el tema de fondo de dicha obra, y al mismo tiempo un fenómeno de primer orden en la sociología y en las ciencias sociales en general, me pareció pertinente rescatar las ideas principales del libro para el tema que me interesa estudiar en la ciudad de México, y así brindar una aproximación tanto de este clásico, un poco olvidado, como del tema de los indígenas migrantes en situación de calle.

De manera concreta, lo que este trabajo persiguió como objetivo principal, fue hacer, de manera crítica, una evaluación documental de investigaciones y referencias del 2000 a la fecha sobre este tema y proponer algunos puntos a investigar en el futuro. La recopilación y organización de ideas de investigaciones precedentes, me permitió dar una visión general sobre el tema propuesto para tener los elementos mínimos para plantear un problema y un programa de investigaciones futuras. De acuerdo a lo anterior, en este trabajo se respondieron las siguientes preguntas:

- 1- ¿cuáles son, en la actualidad, los principales problemas o ejes temáticos en el estudio de la migración indígena a la ciudad de México?
- 2- ¿Qué investigaciones o referencias hay acerca de los indígenas migrantes en situación de calle?
- 3- ¿Desde qué punto de vista teórico metodológico podemos empezar estudiar este problema?
- 4- De acuerdo al estado del problema y al punto de vista teórico asumido ¿cuáles son los puntos en los que se necesita mayor investigación?

Dicha evaluación documental, llevó también a hacer una reflexión en torno a la migración indígena y la situación de calle que la acompaña en algunos casos. La población que vive en la calle es muy diversa ya que mujeres y hombres de distintas edades y procedencias ocupan las calles de la ciudad de México como el espacio principal de sobrevivencia, es decir, para dormir, conseguir algo de dinero, comer y realizar otras necesidades, lo cual pone al descubierto la pobreza, marginación y vulnerabilidad de grandes capas de la población mexicana. Todos ellos son llamados "indigentes" o "niños de la calle", y al hacerlo ignoran su origen e historia sociales. Sin embargo, de acuerdo a los documentos encontrados, la población indígena migrante enfrenta distintos problemas que los migrantes no indígenas, por lo que se pueden suponer distintos procesos en los que su manera de interpretar el mundo o cosmovisión se confrontan con situaciones objetivas que les presenta la ciudad.

### **Delimitación del tema**

La delimitación del tema se centra en la situación de calle de los migrantes indígenas en la ciudad de México y de manera especial en aquellos que se localizan en la zona centro de la ciudad.

La *etnicidad*, la *situación de calle* y la *migración* son las palabras claves que guían la reflexión principal de este estudio exploratorio. Además se propone un acercamiento desde un enfoque teórico en específico, es decir desde la sociología de William I Thomas, que a decir de los autores consultados (*cfr.* Strauss Anselm y Fisher Berenice, 1988; Coser Lewis, 1988; Joas Hans, 1991; Zarco Juan, 2004) es uno de los precursores de la corriente y tradición teórico metodológica que conocida como interaccionismo simbólico.

### **Planteamiento del problema**

Los indígenas que migran a la ciudad de México se enfrentan a distintas problemáticas entre las que se encuentra la situación de calle. La situación de calle entre los indígenas migrantes presenta, al parecer, distintas modalidades, funciones y significados para los protagonistas, por lo que es necesario investigar y reflexionar sobre el tema, empezando primero por la revisión y evaluación documental de investigaciones precedentes que lo hayan estudiado directa o indirectamente. De esta manera es posible tener un panorama general del tema para poder proponer una agenda personal de investigaciones futuras.

### **Hipótesis de trabajo**

Hasta ahora no se han escrito muchas investigaciones del tema propuesto en específico por lo que es oportuno realizar más indagaciones sobre el tema desde nuevos enfoques, sin embargo, se puede proponer desde las lecturas realizadas la siguiente hipótesis de trabajo:

*Al parecer, existen entre los migrantes indígenas a la ciudad de México patrones migratorios distintos, por lo que, desde la manera de migrar, la especialización en el trabajo, la manera de integrarse a la ciudad, entre otras cosas, varían de acuerdo a factores culturales y sociales, y a la historia migratoria del grupo étnico en particular.*

*La situación de calle entre los indígenas migrantes a la ciudad de México, es resultado, tanto de la historia migratoria a la ciudad, como de las definiciones de la situación de los actores involucrados.*

La unidad de análisis en este trabajo son los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México. Las palabras clave o variables que guían la reflexión son, *indígenas, migración y situación de calle*, siendo los indígenas, su cultura y organización social las variables dependientes y la situación de calle y migración las variables independientes.

### **Objetivos**

El objetivo general de este trabajo se centra en la revisión documental de investigaciones precedentes sobre el tema de los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México para poder proponer algunos puntos para investigar en una agenda de investigaciones futuras.

### **Metodología**

- 1- Se recurrió principalmente a los documentos de bibliotecas de las principales universidades y centros de investigación de la ciudad y de sus páginas Web donde se encontraron bastantes artículos disponibles para bajarlos.
- 2- Análisis de la información mediante fichas bibliográficas y fichas de trabajo donde se resumieron los puntos más importantes de artículos o libros de interés para este trabajo.
- 3- Empleo de observación ordinaria en visitas preliminares, para reconocer y delimitar el área de estudio con los indígenas migrantes en situación de calle, así como de la búsqueda de los espacios en la ciudad empleados por estos

### **A- INDIGENAS EN LA CIUDAD DE MEXICO**

Según las cifras del II Censo de Población y Vivienda 2005 del INEGI, la población en hogares indígenas en el Distrito Federal es de 247 208 personas de 0 a 75 años y más<sup>1</sup>. De entre estas personas que hablan algún idioma indígena, se pueden distinguir a los que son originarios de la ciudad, principalmente de sus áreas rurales, y de los que son migrantes de otros estados de la república. Resalta el hecho de que en los tabulados básicos del censo en el Distrito Federal, se encuentren prácticamente representantes de todos los grupos lingüísticos que hay en México. De acuerdo a esto, la presencia indígena en la ciudad sería importante desde un punto de vista cultural y social no obstante que según las cifras de los censos representen aproximadamente el 3% de la población total en el DF.

Los investigadores especialistas en el tema, indican que a pesar de que los censos muestran que los indígenas representan una minoría en relación a los que no hablan una lengua indígena, hay que tener reservas de los números arrojados por los censos, debido a distintas dificultades metodológicas. Se critica en primer lugar la metodología con la cual se realiza el censo de la población indígena. En una aproximación al tema de los indígenas en la ciudad de México, Claudio Albertani (1999) investigador del departamento de antropología social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, menciona que es insuficiente el procedimiento de los censos del INEGI para obtener las cifras de la población indígena total, al basarse únicamente en el criterio lingüístico, es decir, de las personas de 5 años o más que hablan algún idioma indígena, y afirma que estos procedimientos llevan a plantear –siguiendo a Bonfil Batalla– un “etnocidio estadístico” o una reducción artificial de las cifras reales debido a “una defectuosa metodología para la captación de los datos” (Albertani, 1999:196), y afirma que en el caso del Distrito Federal, hay que tomar las cifras con mayor cautela debido a que “el mimetismo aquí es mucho mayor que en el campo” (Albertani, 1999:196).

A finales de la década de 1990, Albertani afirmaba que en el Distrito Federal hay aproximadamente 500 000 habitantes que son indígenas y que en esta ciudad habita 1 de cada 20 indígenas del país<sup>2</sup>; también afirma que la Ciudad de México

---

<sup>1</sup> Tabulados básicos del II censo de Población y vivienda del INEGI [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx)

<sup>2</sup> En una nota del periódico La Jornada del 19 de mayo del 2005 se señala que en un estudio sobre la situación de los indígenas hecho por el CONAPO se destaca que 36% de los indígenas viven en las grandes ciudades y que “en la actualidad, hay seis ciudades donde existen más de 100 mil indígenas cuyas condiciones de vida, si bien son menos precarias, no dejan de ser foco de profunda preocupación, por el escaso acceso a los servicios públicos, el cual es de por lo menos la mitad frente a los que tiene la población no indígena”. Periódico La Jornada: <http://www.jornada.unam.mx/2005/05/19/021n1pol.php>

es la principal metrópoli indígena del continente americano y que la ciudad "esta viviendo un proceso de reindianización, en que las viejas identidades ocultas comienzan a alcanzar la luz del día" (Albertani, 1999:197) y esto, afirma el autor, sin considerar los indígenas que viven en los municipios conurbados del Estado de México.

En un análisis más detallado Hernández Bringas y otros (2006), estudian la población indígena de la Zona Metropolitana del Valle de México (para ellos, la zona incluye las 16 delegaciones del Distrito Federal, 58 municipios del Estado de México y uno del estado de Hidalgo o municipios conurbados) a través de los resultados del censo de población y vivienda del 2000 del INEGI. Los autores mencionan que hasta 1995 sólo se podía saber el número de indígenas en el país a través de la pregunta de si hablan o no una lengua indígena; sin embargo, es en el censo de población y vivienda del 2000 donde, utilizando un cuestionario ampliado a una muestra del 10%, se incluye la pregunta referente a la autoadscripción de los encuestados a algún pueblo indígena.

En su análisis de las cifras arrojadas por dicha muestra ampliada para la ZMVM, los autores encontraron una discrepancia entre el monto que declaró hablar una lengua indígena y los que se autoasignaban como tales: de los que declararon hablar una lengua indígena (360 691 personas) el 75% no se consideraban indígenas (272 238 personas), mientras que el 38% de los que declararon pertenecer a un grupo indígena (en total 142 785 personas) no hablan ninguna lengua indígena (54 332 personas). Estos datos muestran una importante evidencia de la manera en que son utilizadas las categorías referentes a la etnicidad (como "indígena", "pueblo indígena", "lengua o dialecto indígena", etc.) por los informantes de los censos, evidencia a la que volveré más adelante; por el momento basta apuntar que los autores, utilizando la información de dicha muestra, calculan que para la ZMVM hay aproximadamente 520 000 personas que componen la población indígena, entre menores y mayores de 5 años, y personas que declararon pertenecer a un grupo indígena aunque no hablaran ninguna lengua indígena (Hernández Bringas et.al. 2006:159).

Sin embargo, los autores apuntan que para propósitos de su estudio, solo tomarán los resultados de los tabulados básicos del censo de población y vivienda del 2000, y calculan que para lo que ellos denominan como Zona Metropolitana del Valle de México, hay 312 917 personas mayores de 5 años que hablan una lengua indígena, mas 81 239 menores de 5 años habitantes de hogares donde el jefe de familia o su conyugue hablan algún idioma indígena, suman 394 156 personas. Los autores destacan que en conjunto y como entidades completas, el Distrito Federal, el Estado de México e Hidalgo suman 1 041 610 indígenas por lo



que sólo el 37.84% habita en la ZMVM. Para los autores esto indica que en su mayoría, los indígenas prefieren continuar viviendo en municipios rurales relativamente cerca de la ZMVM, que en los municipios urbanos o en la ciudad (Hernández Bringas et.al. 2006: 161).

Las cifras comparadas de estos dos autores ayudan tener una aproximación de la complejidad metodológica para calcular el número de indígenas que hay en la ciudad de México: mientras que Albertani calcula 500 000 individuos sólo para el Distrito Federal, Hernández Bringas y otros calculan 520 000 personas para la Zona Metropolitana del Valle de México, que incluye las 16 delegaciones del DF, más 56 municipios del Estado de México y uno del estado de Hidalgo. La disparidad de cifras representa un problema, al parecer, todavía no resuelto ya que esto se ve reflejado también en las cifras que ofrece el INEGI con los censos de población y el Consejo Nacional de Población CONAPO respecto de la población indígena que hay en el país (ver Yanez Rizo 2007, tesis de maestría).

El criterio utilizado principalmente es la lengua o el idioma indígena, pero ambos autores proponen otros criterios –como la autoasignación– para saber cuántos individuos pertenecen a los pueblos indígenas en México. Hay que recordar que Bonfil Batalla, ya en la década de 1980, observaba este problema y apuntaba que los censos sólo registran “un dato pertinente pero de ninguna manera suficiente” (Bonfil, 2009:46). Para este autor, determinar el total de la población indígena no es exclusivamente un problema de naturaleza lingüística, sino que son los elementos sociales y culturales los que determinan la pertenencia o no, a un pueblo o grupo étnico (Bonfil, 2009). Sin embargo, el autor afirma que “la ciudad de México es la localidad con mayor número de hablantes de lenguas aborígenes en todo el hemisferio” (Bonfil, 2009: 88).

En otras palabras, el problema es que el idioma o lengua indígena no puede ser el factor determinante para calcular e identificar a los indígenas como un grupo étnico, pero no se puede prescindir de este criterio debido a que en muchas ocasiones ciertos elementos culturales como el vestido tradicional o el idioma mismo no son utilizados en áreas rurales y, principalmente en la ciudad, y no pueden ser identificados por tal motivo como “indígenas”. La auto-asignación proporciona un dato útil porque da a los informantes de los censos la oportunidad de expresar una respuesta subjetiva; sin embargo, la disparidad de las cifras entre los que dicen hablar una lengua indígena y los que dicen ser indígenas presentan otro problema más que necesita estudiado.

Puesto que el interés de este trabajo es en los indígenas migrantes a la ciudad de México, en especial aquellos que se encuentran en situación de calle, es preciso

preguntarse en primer lugar, si es posible saber cuántos indígenas migraron a la ciudad de México en los últimos años, de donde vienen y en donde viven, entre otras cosas, no obstante los problemas metodológicos relacionados con la pertinencia o no de usar a la lengua o el idioma indígena como instrumento de identificación étnica y de que este actualmente es el principal criterio en los ejercicios censales.

En un artículo realizado por Granados Alcantar (2005) del centro de estudios de Población de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, se señala que de acuerdo al los Censos de Población y Vivienda de 1990 y 2000 se registran nuevas zonas o polos de atracción de migración interna indígena. El autor seleccionó, de los tabulados básicos del censo del 2000, las zonas de atracción de acuerdo a los saldos migratorios para cada entidad y a los de mayor monto de atracción; aunque son más estados que reciben migrantes indígenas, los tres principales son los siguientes: en el norte, principalmente hacia Sinaloa en la siembra de hortalizas, y hacia el sur, en Quintana Roo principalmente el en el sector servicios y construcción; hacia Sinaloa un total de 16 049 y hacia Quintana Roo 11 230, y lo que el autor denomina como Zona Metropolitana de la Ciudad de México (Distrito Federal y los municipios conurbados del Estado de México) se registra un total de 24 050, aunque el autor reconoce que son los municipios limítrofes con el DF los que registran una mayor atracción con 17 592, mientras que el Distrito Federal recibió 64 58. Lo que demuestra su análisis es que a pesar de existen nuevas zonas de atracción de migrantes<sup>3</sup> la Zona Metropolitana de la Ciudad de México es la principal zona de atracción de migración indígena.

De estos datos investigados se pueden hacer, para los propósitos de este trabajo, por lo menos dos observaciones que ayudan a introducir el tema propuesto:

- 1<sup>a</sup> Que numéricamente la presencia indígena en la Ciudad de México es importante no por el monto de individuos sino por las características sociales y culturales de dichos individuos. Si bien los datos de los censos muestran una cierta tendencia, no hay un acuerdo metodológico común para delimitar aspectos como la región de la llamada Zona Metropolitana y la movilidad de las personas en dicha zona.

---

<sup>3</sup> Según el periódico La Jornada en su primera plana del jueves 30 de Diciembre del 2010, acuden a Sinaloa 250000 jornaleros agrícolas a los cultivos de exportación de ese Estado -siendo la mayor parte indígenas- generando millones de dólares a las empresas agrícolas mientras que los jornaleros tienen salarios precarios, se violan constantemente sus derechos humanos, además de que se encuentran expuestos a la inseguridad, la esclavitud o la trata de personas, violencia sexual, entre otras cosas que vulneran su integridad humana, siendo los niños los niños los más afectados ya que según el periódico son trabajadores semi esclavos en los campos de Sinaloa. Periódico La Jornada: [www.lajornada.unam.mx](http://www.lajornada.unam.mx)

- 2- Que el problema de cuantificar el número de indígenas en los censos, está relacionado con la manera en que los informantes de dichos censos hacen uso de la palabra "indígena". En este punto es importante señalar que la etnicidad como categoría analítica incluiría no sólo la manera en que los censos y la sociedad no indígena (mestiza o criolla) habla de los "indígenas", sino de la manera en que los actores mismos hacen uso de dichos conceptos.

De esta manera, se puede constatar que la migración indígena a la ciudad de México aunque relativamente es poca en comparación con los municipios conurbados del Estado de México, tiene una importancia que merece el estudio detallado de los problemas que surgen al interior de los procesos migratorios a la ciudad. Como se verá más adelante, son diferentes los problemas que enfrentan los migrantes indígenas así como las situaciones en las que se encuentran. Sin embargo, antes de pasar a presentar y revisar algunos de los trabajos localizados sobre los indígenas migrantes a la ciudad de México, quisiera presentar algunas de las opiniones sobre las implicaciones de la segunda observación hecha más arriba. El uso que los informantes de los censos le dan a la categoría "indígena" está relacionado con la manera en que ha sido y es utilizada también por los no indígenas, y esto puede mostrar a la vez, la manera en que se constituyen y delimitan los grupos étnicos.

### **1- Los indígenas como grupo étnico.**

En la sección anterior, se pudo constatar que la migración indígena reciente al Distrito Federal, aunque relativamente es poca en comparación con otros estados de la república mexicana, en conjunto con los municipios conurbados del Estado de México —o la llamada Zona Metropolitana de la Ciudad de México— representa el mayor monto de migrantes indígenas en todo el país. Un gran número de migraciones ocurrieron del Distrito Federal al Estado de México o en los municipios conurbados que constituyen la llamada ZMCM<sup>4</sup>, según las cifras analizadas por Granados Alcantar (2005).

También, se pudo ver que existe una disparidad en las cifras, entre los que declararon hablar una lengua indígena y los que dijeron pertenecer a un pueblo indígena (aunque no hablaran un idioma indígena) en el ejercicio censal de la

---

<sup>4</sup> Esto coincide con la investigación de Cruz Rodríguez (2002) sobre la expansión de la ZMCM, en donde dicho fenómeno, según la autora, se caracteriza por dos manifestaciones aparentemente divergentes: por un lado, un proceso de despoblamiento de áreas centrales del Distrito Federal y de algunas delegaciones. Mientras que se tiene un intenso crecimiento urbano hacia la periferia, en las delegaciones del sur del DF y en municipios conurbados del Estado de México, principalmente en el norte (Cruz Rodríguez, 2002: 40).

muestra del 10% del Censo de Población y Vivienda del 2000 del INEGI. Esto representa una buena oportunidad para saber un poco, a través de las opiniones de otros autores, sobre los pueblos indígenas en México ¿Quiénes o que son los indígenas? ¿Qué significa la palabra "indígena"? ¿Indígenas, pueblos indígenas o etnias? Con esta información básica se pretende tener una mejor perspectiva sobre los sujetos clave en este trabajo.

### **Antecedentes**

La bibliografía sobre el tema es muy extensa, por lo que se realizó una selección de acuerdo a los objetivos de este trabajo. Podemos empezar por revisar la opinión de un clásico de la antropología mexicana, *México Profundo* de Guillermo Bonfil Batalla. Para este autor el "México profundo" es la presencia de lo indio o la persistencia, de la él denomina cómo la civilización mesoamericana en los llamados grupos indígenas, civilización que ha vivido en conflicto con el modelo de civilización occidental, el llamado México imaginario. Los indios son aquello que Bonfil llama como "los remanentes de una civilización muerta por decreto, aquello que el colonizador encubrió bajo el término único de "indio" (Bonfil, 2009).

Haciendo referencia a una teoría del control cultural, para Bonfil Batalla el indio es "producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios sino pueblos particularmente identificados" (Bonfil, 2009:121). Según este autor, el régimen colonial descansó en una división tajante que oponía dos polos distantes: los españoles o colonizadores y vencedores, y los indios, colonizados y vencidos (Bonfil, 2009).

De acuerdo con este autor, la palabra "indio" hace una distinción única entre los españoles y los "no españoles" por lo que las diferencias y particularidades fueron reducidas y niveladas para los propósitos de la colonia en un orden que dividió dos repúblicas y donde, en un ámbito restringido, pudieron sobrevivir algunas formas de organización social sólo que ahora puestas al servicio de los intereses de la colonización (Bonfil, 2009). De esta manera la sociedad colonial se fundó sobre una base conceptual en la que –principalmente- se encontraban por un lado, los conquistadores y por el otro, "los indios".

Desde otra perspectiva, en la sociedad colonial se constituyeron así, lo que Aguirre Beltrán (1991) llamó como "regiones de refugio", es decir el área geográfica en donde se desarrollaban las relaciones entre los colonizadores y colonizados, imponiendo, según este autor "mecanismos dominicales" o el juego de fuerzas y mecanismos que hicieron posible la dominación. Dichos "mecanismos dominicales" a decir del autor fueron los siguientes:

- 1- La *segregación racial* que descansaba en un orden legal, una barrera creada para separar a los colonizadores españoles de los nativos y sus mezclas.
- 2- El *control político* que detenta el grupo dominante y que deja a los demás sin participación en el gobierno. La subyugación política se racionaliza con la teoría que sostiene que los nativos son incapaces de gobernarse así mismos.
- 3- La *dependencia económica* que reduce a la población indígena a la condición de un instrumento de uso. Las poblaciones coloniales son típicamente campesinas y, cuando pasan al sector terciario del empleo, ocupan posiciones de sirvientes. La subordinación económica se justifica en la racionalización que dice que los nativos son incompetentes para operar el sistema productivo.
- 4- El *tratamiento desigual* que otorga, a las poblaciones involucradas en la coyuntura colonial, tipos distintos de servicios, principalmente en la educación, pero comprende todas las esferas de la vida.
- 5- El mantenimiento de la *distancia social* que limita el contacto entre los grupos a situaciones y normas de comportamiento estereotipados.
- 6- La *acción evangélica* que consolida la conquista armada, al poner en circulación una ideología cuyas metas, resueltas en la vida ultra terrena, promueven la conformidad y hacen tolerables la subordinación y el abuso (Aguirre Beltrán, 1991: 45-50).

Tomando reserva de la postura político-ideológica de este autor, para Aguirre, la estructura de la sociedad colonial fue diseñada a propósito, para que un grupo de élite mantuviera subordinados a grupos indígenas "poco desarrollados" con lo que se impidió el libre perfeccionamiento de sus patrones culturales y señala que:

*Para justificar su conducta retrógrada, la sociedad colonial elabora una ideología, animada por preconceptos de raza, que imprime a la situación total un carácter manifiesto de inautenticidad (Aguirre, 1991: 51).*

No obstante que la obra de Aguirre Beltrán, tomándola en general, se enfocó en el objetivo general de integrar a los pueblos indígenas a la nación mexicana negando su especificidad étnica (hay que recordar que la teoría de las "regiones de refugio" fue la base de la hoy cuestionada acción institucional indigenista del Estado mexicano a través del desaparecido Instituto Nacional Indigenista), las observaciones de dichos "mecanismos dominicales"<sup>5</sup> sirven para ilustrar la manera

<sup>5</sup> Es interesante notar que, según Aguirre, el proceso dominical del que participaron diversos agentes del grupo dominante, se fue configurando en sus mecanismos de acción para afirmar el dominio sin necesidad de acudir a la violencia (Aguirre, 1991).

en que, por medio de la y categoría "indio", se agruparon en un polo a pueblos bien definidos antes de la invasión española. De esta manera, Bonfil Batalla señala que la sociedad colonial se encontraba dividida entre "españoles" y "no españoles" o indios; para Aguirre Beltrán dicha sociedad fue diseñada para que un grupo dominara a través de mecanismos de control y señala que, con preconceptos raciales (europeos por un lado y los indios por el otro) se dio a la situación total un carácter falso.

Las distintas acciones emprendidas por los grupos dominantes por reducir, desvalorar y avasallar cualquier reducto cultural indígena, no sólo estuvieron presentes en la sociedad colonial. En los primeros años de la sociedad colonial la república de indios gozó de una cierta independencia y autonomía (custodiada y supervisada por los sacerdotes jesuitas). Es en estos años cuando se consolida y desarrolla la organización comunal de los grupos indígenas que conocemos hoy: bajo un régimen medieval (que fue la base de la sociedad colonial), se establecen formas de organización comunitaria, se ponen los cimientos del ciclo ceremonial político- religioso, las formas de trabajo y tributación comunitarias etc<sup>6</sup>.

Sin embargo, es en el México independiente donde se realizan acciones de exterminio abierto en contra de los grupos indígenas. El antecedente de dichas acciones, así como de la guerra de independencia de España, se encuentran en las Reformas Borbónicas del siglo XVIII donde se inicia el libre despojo –por medios violentos en la mayoría de los casos- de los bienes de las comunidades indias. Según Andrés Medina, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, con la Reforma liberal expresada en la Ley Lerdo de 1856, se inicia la fase más intensa de destrucción masiva de los bienes de la república de indios y señala que:

*La fundación del Estado nacional independiente, a raíz de la Revolución de 1810, señalaría ominosamente el acentuamiento del proceso de exterminio y despojo hacia los pueblos indios, y a la estructura institucional que los organiza, defiende y explota, la iglesia católica. El régimen independiente desconoce desde sus mismos inicios los derechos colectivos de los pueblos indios, e incluso rechaza la significación social y política de sus especificidades étnicas. Los bienes de las comunidades indias serán el botín preferido de los ejércitos liberales y conservadores, de hacendados ambiciosos y de políticos voraces (Medina, 2000: 67)*

---

<sup>6</sup> Para Medina, no existe el llamado "sincretismo" cultural ya que dichas imposiciones fueron reelaboradas por medio de mecanismos de resistencia y se introduce sutilmente en dichas prácticas impuestas, un código que remite a la mitología mesoamericana (Medina, 2000). Bonfil Batalla (2009) sostiene una tesis similar al afirmar que la respuesta del "México Profundo" a la dominación colonial han sido formas de resistencia muy variadas "desde la defensa armada y la rebelión, hasta el apego aparentemente conservador a las prácticas tradicionales" Batalla (2009:14).

En el siglo XIX, el siglo de la independencia de la colonia española, se caracterizó según Medina por un proceso etnocida donde, en primer lugar, se encuentra el despojo de sus tierras y bienes comunales, el "blanqueamiento" de la sociedad mediante una política de colonización con inmigrantes europeos y la reducción de su presencia demográfica a través del trabajo forzado, la leva, la represión militar y la explotación salvaje (Medina, 2000).

*La política indigenista del Estado nacional independiente será la represión y el exterminio por el ejército a lo largo del siglo XIX... (Medina, 2000: 67)*

Para este autor este es el antecedente de lo que en el siglo XX y en el estado nacional revolucionario (que se inicia formalmente con la elaboración de la constitución política de 1917), sería la política indigenista o la intervención institucional y directa del estado en los pueblos indígenas. Ya antes y con antelación de la guerra de independencia, el nacionalismo criollo había expropiado el pasado cultural de los pueblos específicos —ahora llamados "indios"— expresándose en la construcción de la "historia antigua de México" y de la práctica de la arqueología como una manera de legitimar el patriotismo novohispano. Para Medina esto tiene diversas consecuencias para el proceso político de construcción nacional ya que se "establece un espacio institucional fundamental para el surgimiento de los estudios antropológicos y se sientan las bases de un discurso que aporta los elementos ideológicos y políticos del 'problema indígena'" (Medina, 2000: 66).

Aunque para algunos autores han existido y existen diversos indigenismos (cfr. ~~Priá Olvarrieta, 2000~~), el indigenismo del Estado nacional revolucionario se expresó en políticas con un impacto que tiene consecuencias hasta nuestros días<sup>7</sup>. Para Medina, a diferencia del nacionalismo del periodo presidencial de Porfirio Díaz (1887-1880, 1884-1911) "de orientación francófila", donde los pueblos indios no tienen lugar, el nacionalismo revolucionario se basó en un discurso que exalta la raíz mesoamericana de la población mexicana como componente esencial de la nación; sin embargo, sigue el autor, el desconocimiento de las características étnicas y lingüísticas fue el componente constante de las relaciones entre los ahora llamados pueblos indígenas y el estado mexicano revolucionario.

*Pero la política planteada por el estado revolucionario no sólo será ignorar la diversidad de los pueblos indios, sino que tratará de eliminarla, si bien ya no por la violencia armada, como había*

<sup>7</sup> Según Alicia Barabas (2000), entre estas consecuencias se pueden encontrar la muerte de algunas lenguas originales así como la existencia de una amplia población monolingüe castellana entre las poblaciones indígenas, lo cual incide, según la autora en que muchos ya no se identifiquen como indígenas.

*sido en el primer siglo de vida independiente, si mediante la acción educativa, dirigida a la castellanización directa de los hablantes de las innumerables lenguas amerindias (Medina, 2000:68)*

El discurso místico vasconcelista del mestizaje, sumado a la expropiación de la cultura de raíz mesoamericana expresada ahora en la fusión automática con el "pueblo mexicano", niega la especificidad de los pueblos indígenas, al poner su herencia cultural al servicio de la nación revolucionaria al mismo tiempo que niega a la persona viva<sup>8</sup>.

*La consecuencia inmediata de la exaltación del mestizaje es la negación de la diversidad étnica y lingüística de los pueblos indios como componente activo de la población mexicana. Es cierto que se asume la presencia determinante de la tradición cultural mesoamericana como un todo, lo indio, pues, y se exalta genéricamente, pero se le funde en la concepción más extensa del "pueblo mexicano" (Medina, 2000:69)*

Esto quiere decir que, culturalmente hablando, el proyecto nacional revolucionario se dirigió entonces, a la reducción de la cultura mesoamericana a la corriente común de la naciente cultura que tendría en el arte revolucionario (de Diego Rivera, José Clemente Orozco o David Alfaro Siqueiros en la pintura, hasta Silvestre Revueltas o Carlos Chávez en la música), en la educación y en el cultivo y desarrollo de las disciplinas antropológicas, la punta de lanza ideológica de dicho proyecto nacional revolucionario.

El tratamiento específico del estado hacia los llamados pueblos indígenas, fue la instauración de un departamento especial que atendiera "el problema indígena" y que se dedicara a la tarea de su educación e integración al Estado nacional.

Los cimientos de esta tarea estuvieron ligados, al inicio y desarrollo de las tareas de investigación a cargo de los primeros antropólogos profesionales mexicanos siendo el más importante en el inicio de esta tarea en la década de 1920, Manuel Gamio, entre otros. Bonfil Batalla señala que a Manuel Gamio se le puede reconocer la paternidad del indigenismo de estado del siglo XX mexicano, además de que en su obra se plasmaron sus directrices. Según Bonfil, aunque Gamio reconocía la diversidad cultural de los pueblos indígenas e insistía en reconocer su diversidad, también afirmaba que el fin último del indigenismo es incorporar al indio al proyecto de nación revolucionario, y esto significaba desindianizarlo, hacerle perder su particularidad cultural e histórica: "Para incorporar al indio no

---

<sup>8</sup> A propósito del patriotismo criollo de la colonia frente a la península española, que empezó a reivindicar el pasado indio como un pasado propio, pero que a la vez ignoraba al indio vivo, Bonfil Batalla señala que "La capacidad de disociar al indio de ayer y al indio de hoy, es una alquimia mental que perdura hasta nuestros días" (Bonfil, 2009:147)



pretendamos europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluida en la suya, nuestra civilización [...] naturalmente que no debe de exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio" (Gamio en Bonfil, 2009:171).

Puesto que el indigenismo de Estado marca considerablemente la relación entre el Estado mexicano, los grupos indígenas en el siglo XX y la llamada sociedad civil, es necesario apuntar un poco más acerca de este ya que es en este periodo donde se crean las condiciones para que emerjan distintas expresiones de los grupos indígenas y surgen también, distintas maneras de nombrar al "problema indígena" y sus manifestaciones.

Para Alicia Barabas (2000) el imaginario construido sobre el bárbaro en la colonia forma parte de las representaciones sociales actuales sobre los indígenas, así como de las concepciones de indigenismo de Estado. Para esta autora, los actuales preconceptos y comportamientos discriminatorios hacia los indígenas, indican que el imaginario del indio como "bárbaro" no ha desaparecido y que constituye un componente estructural del racismo actual, y en donde el indigenismo del estado Mexicano, así como cualquier otro tipo de indigenismo, siguen una ruta de definiciones que forman parte de un imaginario acerca de la alteridad y de una construcción del otro como inferior. (Barabas, 2000).

Para Barabas, el indigenismo de estado siguió, a través de las políticas que implementó en su existencia, la ruta de definiciones del imaginario del indio como "bárbaro", y tanto el indigenismo de "incorporación", de "integración" y de "participación" definen, aunque de manera diferente, al indígena como inferior y como un ser que debe ser redimido mediante diversos métodos. De esta manera, la autora defiende la hipótesis de que existen fragmentos significativos del "imaginario colonial y de la ideología de la desigualdad" que sustenta las actuales concepciones indigenistas, principalmente la que deviene del Estado mexicano.

Andrés Medina en su análisis del indigenismo de estado propone seis fases o momentos en su nacimiento, desarrollo y declive.

En la *primera* fase, que el autor llama *la fundación*, se inicia con la organización del Departamento de Asuntos Indígenas bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas y el autor señala que dicha organización responde a la dinámica política y social interna, así como a factores externos, siendo el más importante la relación con Estados Unidos, su política exterior imperialista y el avance de sus disciplinas arqueológicas y antropológicas.

Como ya se había mencionado, en esta primera etapa se destaca la participación de los primeros antropólogos profesionales como Manuel Gamio, Moisés Sáenz, entre otros. Se crea la primera carrera de antropología en la escuela de ciencias biológicas del IPN y la organización del Instituto Nacional de Antropología e Historia en 1937.

*En cuanto al proceso nacional, la creación de la primera institución indigenista forma parte de una estrategia gubernamental que establece un complejo educativo y cultural desde el cual se despliega una elaborada política cultural. (Medina, 2000:72).*

La acción indigenista era centralizada, y principalmente se dedica a la investigación etnográfica de las comunidades o grupos indígenas, y a algunos experimentos como la promoción de los maestros rurales que en sintonía con la propuesta de Gamio y Sáenz, llevarían la cultura revolucionaria a las comunidades indias para que así puedan participar de dicho proyecto. Para Medina la fundación del Departamento de Asuntos Indígenas en 1936:

*expresa los ideales políticos y sociales del nacionalismo revolucionario que, en el gobierno de Lázaro Cárdenas adquiere rasgos distintivos y se proyecta hacia el futuro [...] su creación forma parte de una etapa en la cual se cristaliza una política de la cultura de fuerte conciencia nacional y con articulaciones complejas con los proyectos educativos y la política agraria" (Medina, 2000:73).*

La segunda fase de la acción indigenista que al autor propone es la consolidación política y teórica del indigenismo. En esta fase el Departamento de Asuntos Indígenas se incorpora de 1940 a 1948 a la SEP, reduciendo según el autor, su acción al ámbito educativo. Sin embargo y siguiendo un tratado del Instituto Indigenista Interamericano, se funda por decreto-presidencial en 1948, el Instituto Nacional Indigenista; en esta etapa predomina la orientación desarrollista del proyecto nacional bajo el gobierno de Miguel Alemán tomando distancia del nacionalismo revolucionario cardenista (Medina, 2000).

Esta etapa del indigenismo es dirigida por Alfonso Caso y un grupo de antropólogos dirigidos por Gonzalo Aguirre Beltrán "el mayor teórico del indigenismo" cuyo trabajo dominaría los programas de acción indigenista hasta 1976. El INI se fortalece con la colaboración de antropólogos formados en la recién creada Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). De esta forma el indigenismo de estado del INI se encuentra ligado al desarrollo de la disciplina antropológica y al estudio sistemático de la ahora llamada "cultura nacional". También se desarrolla la principal herramienta de la integración nacional: los centros coordinadores indígenas

*El instrumento fundamental de los programas del INI serán los centros coordinadores indigenistas [...] estos centros coordinadores poseen la virtud de instalarse directamente en las regiones beneficiadas de sus programas, pero además de su personal técnico tiene una importancia estratégica el grupo de promotores bilingües que por una parte, hacen posible la realización de los programas en los campos de la salud, la agronomía, las comunicaciones y la educación indígena, pues actúan como traductores y ayudantes de los profesionistas que desconocen las lenguas indias regionales, y por otra, permiten el acceso a las propias comunidades indígenas, sirviendo como mediadores con las autoridades tradicionales y con los diversos órganos de gobierno comunitario (Medina, 2000:73,74).*

En esta etapa, según Medina, la política cultural define lo indio para los fines de la acción indigenista en términos de su integración al estado nacional. Aguirre Beltrán señala en esos momentos los objetivos de la acción indigenista: "la imposición del Ayuntamiento constitucional y el desconocimiento de cualquier autoridad tradicional" (Medina, 2000:75). Esta etapa, según el autor, es la "época de oro de la política indigenista y de la antropología mexicana" por la colaboración estrecha de la ciencia antropológica y la arqueología al servicio de la construcción de la cultura nacional revolucionaria.

En la *tercera* etapa que el autor llama *expansión y diversificación*, se incrementan el número de centros coordinadores, pero el autor señala que no obstante el paradigma de la integración en el discurso oficial, aparecen diversos movimientos "que impugnan y plantean otras opciones para reconsiderar la pluralidad cultural bajo otras perspectivas" (Medina, 2000:75). Estas otras perspectivas, eran por supuesto las de las organizaciones indígenas.

Por otra parte, el autor señala que la Ley de Reforma Agraria de 1971, otorga validez legal a los documentos coloniales que les dan el derecho de propiedad a las comunidades, sobre tierras y bosques comunales, lo que da lugar a un resurgimiento de comunidades en diversas regiones. Empieza a usarse el término grupos étnicos para referirse a las comunidades indígenas que exigen reconocimiento político sobre sus derechos históricos y su condición étnica. En 1975 se realiza el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en donde se expresan las diferencias entre los grupos concurrentes y se acuerda crear el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

En esta etapa se diversifica la participación en torno al "problema indígena" y se empiezan a escuchar las voces de los pueblos indígenas ahora organizados para conseguir objetivos políticamente contradictorias, no obstante que en la práctica no son totalmente incompatibles<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> "Por una parte se difunde una "Carta de las Comunidades Indígenas" con un fraseo etnicista que remite a la Declaración de Barbados, en la cual se manifiestan reivindicaciones de orden histórico y político; y por la

La cuarta fase o etapa del indigenismo es la del *Declive*. Para Medina, en esta fase del indigenismo que empezó en la década de 1940, empieza a ser reemplazada por nuevas perspectivas. El discurso integracionista oficial pierde fuerza e incluso, cometa el autor, adquiere un tono etnicista. De la misma manera, se crean espacios que aparentemente son de participación e inclusión de la población indígena: se crea la Dirección General de Educación Indígena, la Dirección General de Culturas Populares en la SEP y la creación de un organismo que reúne a varias dependencias dispersas (entre ellas el INI), la Coordinación para las Zonas Deprimidas y Grupos Marginados: "los pueblos indios son así subsumidos bajo la amplia etiqueta de marginados" (Medina, 2000:77).

El autor comenta que una vez cooptada buena parte de los dirigentes indígenas, las organizaciones oficiales comienzan a decaer y esto da pie para la creación de nuevos espacios por parte de organizaciones independientes como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala ya la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas.

En la quinta fase que Medina relata, es llamada por el autor como *la Agonía* del indigenismo. En esta etapa corre de manera paralela a la emergencia de la orientación neoliberal de la economía y política, y se hacen los preparativos para la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá. En este contexto, se impulsan las reformas del artículo 4 y 26 constitucional: en el artículo 4º se intentó otorgar reconocimiento constitucional a la composición pluriétnica de la nación mexicana pero sin ninguna implicación política; según Medina esto se plantea para bloquear otras alternativas como las que sucedían en otras partes de latino América; y en el artículo 26 se preparó su modificación para convertir a ejidos y tierras comunales en bienes accesibles a la economía de mercado.

Se descentraliza la política indigenista y se regionalizan los programas con la consecuencia de enfrentarse a los enfrentamientos políticos estatales. El discurso nacionalista y la política indigenista de integración a la nación revolucionaria son puestos en entredicho por los movimientos organizados y por la nueva orientación neoliberal de la económica mundial. Para Medina, el discurso nacionalista ya debilitado:

*... volverá a su tradicional fuente, la arqueología como en los viejos tiempos del patriotismo criollo; se lanza entonces un vasto programa, con mucho dinero, para trabajar en doce grandes zonas arqueológicas [...] lo indio se borra de los primeros planos de la política nacional, y se diluye como*

---

otra, las "Conclusiones" del Congreso sintetizan un conjunto de reclamos específicos relativos a la tenencia de la tierra, la comercialización, el crédito y otras cuestiones del mismo tipo" (Medina, 2000:76).

*un sustrato nacional, que rebasa las estrechas concepciones indigenistas y abarca a la mayor parte de la población nacional (Medina, 2000: 79)*

En la última fase que Medina propone de los ciclos de la política indigenista del siglo XX, es la que se refiere al *indigenismo como guerra de baja intensidad*. Esta etapa se caracteriza por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio el 1º de enero de 1994. Para Medina, dichos eventos transforman radicalmente la discusión sobre el indigenismo y se plantea su problemática en la cuestión étnico nacional:

*No sólo se asume, por los propios funcionarios gubernamentales, que el indigenismo ha muerto, sino que las mismas concepciones sobre la nación homogénea en lo cultural y lo lingüístico sin ser impugnadas desde la base. Ahora se parte de la evidencia de una composición plurilingüe y multiétnica, y con ello se confronta a un Estado y a una Constitución anclados en un liberalismo decimonónico que no tiene alternativas constructivas para la nueva situación (Medina, 2000: 79).*

El autor comenta que en esta etapa el papel del levantamiento armado del EZLN es importante ya que se inicia una discusión ya hace tiempo formulada: esta discusión es sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas y la autonomía. En medio de dicho conflicto, el movimiento indígena se reorganiza en el Congreso Nacional Indígena y se presentan dos posturas rivales pero no necesariamente opuestas. Por un lado, dice Medina, se encuenra los que postulan la comunidad como la base de la construcción para autonomía (planteada por organizaciones indígenas oaxaqueñas) y la que defiende una autonomía, pero regional.

---

### **Definiciones comunes**

#### **Indígenas o indios.**

Hasta aquí, se ha dado un breve recuento de la manera en que se crearon las condiciones para nombrar de manera unívoca a grupos con diversos idiomas y características culturales. Se pudo ver cómo a través de la conquista y dominio de un grupo sobre otros, se nombraron bajo una sola etiqueta, a distintos grupos con aspectos culturales bien definidos. Para Bonfil Batalla, dichos pueblos se convirtieron en los "remanentes de una civilización muerta por decreto, aquello que el colonizador encubrió bajo el término único de indio"; y Aguirre Beltrán señala que para justificar la estructura colonial desigual, se elaboró una ideología basada en preconceptos de raza, lo cual le dio a la situación, un carácter irreal.

Sin embargo, no sólo en la sociedad colonial estuvieron presentes métodos para borrar las especificidades sociales y culturales de los pueblos indígenas, sino que a partir de la independencia de la Nueva España y del nacimiento de la nación

mexicana, no sólo se terminan por llamar indios a todos aquellos que no pertenecen o provienen de los grupos dominantes. Para Andrés Medina, con la fundación del Estado nacional a partir de 1810, se acentúa el proceso de exterminio y despojo de los pueblos indígenas.

La Revolución mexicana de 1910 marca el siglo XX con una nueva vuelta a recordar el pasado precolombino y al reconocimiento cultural –pero no político ni económico- de los indios actuales para construir la ideología revolucionaria. El indigenismo del Estado mexicano tiene políticas concretas para cumplir con los objetivos de la revolución a través de una institución específica (el Instituto Nacional Indigenista hoy desaparecido) para atender “el problema indígena” y su integración al Estado nacional revolucionario.

La dominación y el no reconocimiento de sus especificidades culturales, han sido los elementos principales y constantes –que no los únicos- que hasta hoy día siguen permeando en las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad no indígena, mestiza o criolla.

En la actualidad, las categorías “indios”, “indígenas”, “pueblos indígenas”, “poblaciones indígenas”, “etnias”, “grupos étnicos”, “grupos etno-lingüísticos”, “pueblos originarios” o “primeras naciones”, son los nombres que se han elaborado y aplicando en contextos distintos, por lo que no poseen un significado único y que hoy día siguen discutiéndose.

Para Lourdes Arizpe dichas definiciones dependen de las relaciones históricas entre los indígenas y la sociedad mestiza. Las ideas de los que son los indios, nos dice la autora, tienen una correspondencia con los distintos periodos históricos: la concepción católica que proporcionó una racionalización para la conquista, la concepción romántica de los misioneros católicos defensores de los indios, el concepto de los indios como “raza” de “gente sin razón” en el periodo de las haciendas y finalmente la concepción actualizada de los indios como un grupo carente de conocimientos y de poder económico que corresponde, nos dice la autora, “a la estructura social de una sociedad capitalista en la que la variable determinante en la jerarquización social son el tener una forma educativa y/o altos ingresos” (Arizpe, 1978:237).

Por otra parte, como se pudo ver más arriba, para Alicia Barabas (2000) desde la conquista española hasta la actualidad “han variado los contenidos significativos del concepto ‘indio’ o ‘indígena’ que suplantó al de bárbaro en América” (Barabas, 2000:9). Sin embargo, aun persiste en el imaginario de la sociedad no indígena, la conciencia y la consigna de “civilizarlos” porque detrás de las diferentes

acepciones de lo "indio", persisten conductas discriminatorias y contenidos significativos que definen al indio como "bárbaro".

El debate de lo que significa lo "indio" o lo "indígena" es muy amplio, por lo que aquí sólo se mencionará una pequeña parte de dicho debate para introducir la posición asumida al respecto en este trabajo.

A continuación, extraeré de un libro que reúne algunas respuestas sobre preguntas comunes que se tienen de los pueblos indígenas. Los autores de este libro sostienen que las categorías señaladas arriba, son muchas veces contradictorias y polémicas. Nos dicen que por un lado, numerosos juristas, científicos sociales y organizaciones indígenas sostienen que son denominaciones herederas de preconceitos coloniales y que son de poco valor explicativo. Bonfil Batalla por ejemplo, desde una posición que los autores llaman *indianista*, sostiene que: "La categoría de indio, en efecto, es una categoría supra-étnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil, en Zolla y Zolla, 2004:13).

Por otro lado, dicen los autores, hay otros que defienden su uso específico o genérico: la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y el convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales son ejemplos importantes de esta posición. Otro ejemplo se puede ver de manera específica en el *Primer informe* publicado por el Instituto Nacional Indigenista y el Programa de las Naciones Unidas en el 2000, donde señalan que indígena es un concepto "de origen colonial que define a una población que comparte una tradición cultural de raíz prehispánica, la cual se reorganiza y funda sus características formales en el marco de la sociedad novohispana y que retiene entre sus rasgos más importantes el hablar una lengua amerindia o el asumir una identidad con esa tradición" (INI, en Zolla y Zolla, 2004: 14). De esta manera, se asume que dicho concepto tiene un origen colonial y que define a una serie de grupos con características bien definidas, entre las que sobresalen hablar una lengua y asumirse como indígenas.

Alfonso Caso definía (en un artículo titulado *Definición del indio y lo indio*) al indígena en función de cuatro criterios: el biológico (caracteres físicos no europeos), el cultural (objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena y preferentemente no europeo), el criterio lingüístico y el criterio psicológico (identificación con el grupo de referencia), y sostiene que:

*Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que hace distinguirse así mismo de los pueblos blancos y mestizos" (Caso en Zolla y Zolla, 2004:14).*

Esta posición fue criticada –nos dicen los autores- porque por un lado, la definición se restringe a las comunidades indígenas aisladas dentro de otras comunidades con determinadas características raciales y lingüísticas lo que limita excesivamente la noción de indio, y por otro lado porque dicha definición reduce la calidad de indio a un sentimiento subjetivo de pertenencia o no, además de que evoca consideraciones raciales. A pesar de esto, el congreso Indigenista de Cuzco de 1949, con influencia de la definición de Caso, oficialmente define al indio así:

*El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerado por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua, y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición respectiva de los pueblos o naciones aborígenes (en Zolla y Zolla, 2004:15).*

Dadas estas definiciones, se puede observar que se encuentran relacionadas con la proposición tradicional de que una raza es igual a una cultura y que esta es igual a un lenguaje y que una sociedad es igual a una unanimidad que rechaza y discrimina a las demás.

Una crítica a estas definiciones es hecha por Arturo Warman donde señala que el concepto indígena dejó de ser la categoría jurídica dada en la colonia para ubicarse en el terreno de los usos y costumbres en conceptos poco imprecisos y rigurosos y señala que el concepto indígena:

*Establece una categoría social informal de contenidos confusos, delimitada con fronteras inciertas y variables, que divide y segrega, que opera y tiene consecuencias graves [...] jurídicamente preciso en la época colonial, se extendió y se volvió difuso en el siglo XIX bajo el influjo del pensamiento racista y evolucionista. Se aplicó a grupos que no conservan lenguas y tradiciones indígenas y que probablemente eran mestizos pobres y rurales. En el siglo XX, cuando menos en el discurso público y en el pensamiento ilustrado o informado, el ámbito del concepto indígena se redujo a quienes eran portadores de una lengua y tradiciones asociadas (Warman en Zolla y Zolla, 2004:15-16)*

En esta cita podemos encontrar una sugerencia a un retorno a una definición basada en buscar los elementos etnográficos, o en hacer una lista que enumere



las características actuales, más que en una búsqueda de los elementos que definan y delimiten al grupo étnico en específico.

Por último en una definición más reciente, se señala otra dimensión que no había sido bien estudiada. Esta se remite a la definición, de que lo indio, en la actualidad, debe entenderse como una dimensión identitaria. Aunque sean importantes los aspectos lingüísticos y etnográficos, la identidad asumida debe de entenderse, desde esta posición, como determinante, es decir, cuando una persona se considera o no indio, indígena o parte de un grupo indígena. El autor de esta definición señala que:

*Y como la identidad siempre implica sentido de pertenencia a un grupo, debe de establecerse cuál es el grupo de referencia pertinente: la comunidad, el barrio o el vecindario, la familia, la parentela, la asociación ritual o la organización étnica militante. Es necesario pensar en lo indio como un concepto análogo, no unívoco ni equivoco, donde puedan darse distintas combinaciones de componentes para distintas situaciones. En la ciudad y en el campo e incluso en el extranjero. Sobre todo, es urgente remplazar los estereotipos y reificaciones por una visión de los indios como sujetos de su propia historia y constructores de su propio futuro (Guillermo de la Peña, informe INI-PNDU, en Zolla y Zolla, 2004: 16).*

De manera general, se puede observar que la definición de lo indio o indígena, pasa primero por los filtros de las concepciones oficiales de organismos internacionales y (de manera conjunta) de académicos, para luego ser asimilada por los dirigentes indígenas y la población común.

En las definiciones anteriores se pueden observar por lo menos tres posiciones respecto a lo que significa lo indio o indígena. La primera, que asume de manera crítica que dicho concepto es una herencia de la sociedad colonial, que carece de un contenido en específico y que evidencia las relaciones, heredadas de la colonia, entre los indígenas y no indígenas. En esta posición resaltan las relaciones sociales que se establecen de la relación dominante/dominado.

La segunda posición es la que se practica en los organismos internacionales, constituciones políticas y por académicos. Aquí se asume que dicho concepto puede definir a una población en específico debido a sus rasgos culturales. En esta posición es más importante reconocer los rasgos que los identifican como "indios" a través de métodos que excluyan la percepción directa de los sujetos. Los rasgos pueden variar, pero los más importantes son el aspecto lingüístico (hablar una lengua indígena) y el cultural (objetos, técnicas, ideas, significados y creencias); los aspectos psicológicos y biológico actualmente se descartan de la lista de categorías que definen los indios. Aunque se ha criticado esta posición por restringir el concepto a comunidades aisladas y por evocar consideraciones

raciales, es una de las más usadas, para definir de manera específica, a los grupos indios, ya que las características etnográficas y culturales son las más importantes para reconocer dichos rasgos.

En la tercera posición se reconocen los aspectos anteriores, como ciertos rasgos culturales y elementos etnográficos; no obstante, lo más importante es que esta posición asume la perspectiva de los sujetos para definir a lo indio. Se acepta como rasgo determinante, la dimensión identitaria, es decir, el sentido de pertenencia a una comunidad o grupo que se identifica o adhiere a un grupo indígena en específico. Se reconoce que es importante dejar a un lado los estereotipos y reificaciones (hechas por académicos y organizaciones internacionales) para dar paso a la visión que asume como elemento principal, la percepción directa de los actores sociales. Sin embargo, y como se pudo observar mas arriba, esta definición tiene ciertas desventajas metodológicas cuando se aplica en estudios específicos. Este el caso de los censos de población y vivienda donde actualmente se aplica, en una muestra estadística, la pregunta de si se asume como "indígena" independientemente de si habla o no una lengua india. En este caso se presenta una importante disparidad entre las personas que dijeron hablar una lengua indígena y entre aquellas que dijeron no hablar pero que se consideran como indígenas, así como entre aquellos que dijeron hablar una lengua indígena y que declararon no ser indígenas.

En el libro referido anteriormente se discute una categoría que sólo mencionaré brevemente. Se trata de la categoría de *comunidad* una categoría que frecuentemente va acompañada del concepto *indígena*. De esta manera, la *comunidad indígena* es la categoría mas usada para referirse a los indígenas y a su estructura social básica (Zolla y Zolla, 2004). Los autores nos mencionan que dicho concepto tiene una historia polémica debido al uso que se le ha dado y a los diferentes significados o polisemia que contiene: el uso que le dan los juristas, antropólogos, sociólogos y la sociedad en general, ha sido cuestión de debate debido a que –nos dicen los autores- se le confunde frecuentemente como sinónimo de "localidad", "pueblo", "paraje o como "población indígena".

### **Comunidad**

Según se puede leer en este libro, los estudios de la *comunidad* se iniciaron en 1930 con las investigaciones pioneras de antropólogos mexicanos, pero principalmente estadounidenses como Robert Redfield, Villa Rojas, Elsie Clew Parsons, Ángel Palerm, Oscar Lewis, entre otros. Por estos estudios fue posible no solo conocer la unidad espacial, social y cultural adecuada para observar y estudiar a los indígenas, sino la "unidad capaz de definirlos" (Beltrán en Zolla y Zolla, 2004).

Dicha unidad, aunque se dice que ya existía antes de la conquista española, fue uno de los resultados del proceso de dominación colonial. La *comunidad* fue el núcleo sociocultural en donde se refugiaron los grupos e identidades a los largo de la dominación colonial. La denominación unívoca para agrupar a los no españoles, enmarcada jurídicamente bajo la República de Indios, dio a lugar a una unidad inédita: la comunidad india, que no es una simple reminiscencia o ruinas del pasado, sino una progresión histórica que da continuidad a grupos que se han ido adaptando a las exigencias históricas y de dominación. Estas comunidades son una forma alternativa de organización frente a las sociedades nacionales en las que quedaron incluidas (Días Polanco, en Zolla y Zolla, 2004).

De esta manera, la *comunidad* siendo un resultado inédito y no planeado del proceso de dominación colonial, se ha convertido en la característica principal de los grupos indígenas no obstante de que el modelo o tipo ideal, según los autores, se apegue más a los rasgos de las poblaciones mesoamericanas las cuales tienen como características principales, componerse de una base biológica (constituida por una familia nuclear) y una base territorial (una mayor y una menor formada por la parcela familiar o *tlamilpa*) "mantenidas en relación indisoluble por los instrumentos que suministra la cultura". En estas se encuentra la clave principal para entender la estructura social de la comunidad, entendida como una gran familia extensa (Beltrán y Pozas en Zolla y Zolla, 2004).

De acuerdo a estos últimos autores (Aguirre Beltrán y Pozas Arciniega) se puede analizar la estructura de la comunidad como una progresión que incluye:

---

- a) La familia nuclear
- b) La familia extensa
- c) El linaje
- d) El clan, *calpulli* o barrio
- e) El pueblo

Cada uno de estos elementos propuestos por los Beltrán y Pozas, constituyen uno de los principales puntos de referencia (ya sea para rechazar, matizar o apoyar dicha propuesta) para los estudios de la comunidad indígena.

Otro punto de referencia, son los estudios de Arturo Warman quien alude en muchas ocasiones a la comunidad indígena, analizando su complejo proceso de formación desde la colonia española a la actualidad. Para este autor existen numerosos factores que afectaron de manera diversa a la comunidad indígena. Según este autor la mayoría de los indígenas mexicanos establece su identidad

étnica primaria en la comunidad, es decir en un poblado preciso entendido no solamente como una localidad geográfica sino como una comunidad humana donde se comparte, entre otras cosas, una unidad endogámica, vecindad en un territorio, un medio natural, una lengua y cultura:

*La comunidad es una organización mas amplia que la familia o parentela para la protección e identificación, con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua indígena. La comunidad se establece como frontera entre nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad (Warman en Zolla y Zolla, 2004).*

Para este autor, la comunidad es el máximo nivel de organización social antes de cualquier otro tipo de organización tradicional o representativo, ya que este es el espacio donde, además de manifestarse la identidad indígena, se establece un vínculo primario con la tierra y la territorialidad, con las expresiones definidas de las culturas indígenas, las lenguas y fiestas que cohesionan a dicha comunidad y por último y desde un punto de vista político, la comunidad es el espacio donde se desarrollan los mecanismos esenciales de la auténtica representatividad (Zolla y Zolla, 2004).

### **Comunalidad**

Por último, los autores mencionan una categoría poco analizada y que vale la pena mencionar aunque sea brevemente. Para este propósito, los autores citan a un intelectual indígena mixe que analiza las categorías de comunidad y comunalidad.

---

Para Floriberto Díaz Gómez la comunidad es un concepto que no es indígena, sin embargo, es el que más se acerca a lo que quieren decir cuando hablan acerca de lo que para ellos significa la vida social y cultural concreta de un grupo étnico en específico.

Para este autor cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos:

*1) un espacio territorial demarcado y definido por la posesión; 2) una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; 3) una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común; 4) una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso, y 5) un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Díaz Gómez en Zolla y Zolla, 2004: 25).*

Aunque estas características, se parezcan, desde un punto de vista teórico y occidental, a las características del Estado- nación modernos, para el autor no es interés de los indígenas construir estados- nación en estos términos ya que, desde

un punto de vista occidental, un estado se entiende como el conjunto aritmético de casas y personas que comparten una lengua, una historia y un territorio en común. Para los indígenas, según este autor, la comunidad no es solamente la suma de personas, sino es aquella que comparte una historia pasada, presente y futura "que no solamente se puede definir concreta y físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda" (Díaz Gómez en Zolla y Zolla, 2004: 25).

Es esta última característica "mística" (desde un punto de vista científico-occidental) la que define de manera concreta a las comunidades indígenas a diferencia de los modernos Estados- nación. De esta manera, para Díaz Gómez en una comunidad indígena se establecen una serie de relaciones que en primer lugar se definen entre el pueblo y el espacio, y en segundo término entre unas y otras personas, por lo que la comunalidad se podría definir, en palabras de Díaz Gómez, como el elemento que define "la inmanencia de la comunidad".

En el contexto de la discusión de la autonomía de las comunidades indígenas, la comunalidad es el elemento básico sobre el cual se construye la comunidad y las posibilidades de la autonomía de dichas comunidades<sup>10</sup>. Las experiencias concretas de autonomía son para el autor el punto de arranque para pensar en las características que definen dicha comunalidad como el elemento que es inherente de modo inseparable a las comunidades indígenas. Dicho elemento se refiere a lo fenoménico y define otros conceptos esenciales para entender su realidad, por lo que para el autor la comunalidad es una categoría que:

*[...] expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento será siempre limitado. Dicho lo anterior, podemos entender los elementos que definen la comunalidad:*

- *La tierra, como Madre y como territorio.*
- *El consenso en asamblea para la toma de decisiones.*
- *El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.*

---

<sup>10</sup> Para Díaz Gómez, la autonomía es algo que debe de buscar en las experiencias concretas de las comunidades indígenas. La comprensión de la autonomía es algo que debe buscarse en lo que se ha llamado *comunidad indígena* que para el autor no entra necesariamente en conflicto con el Estado Nacional mexicano. Existen diversos niveles de autonomía: el comunitario, municipal, intercomunitario, intermunicipal, del conjunto de comunidades de un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otros sectores sociales. El primer nivel es el más importante de todos ya que dentro de esta se puede encontrar dicho elemento "inmanente" de la comunidad, es decir, la comunidad es una comunidad geométrica (en oposición al concepto occidental como un simple agregado de personas con propiedad privada), entendida como un conjunto de relaciones humanas y espirituales con la naturaleza (Díaz Gómez en Zolla y Zolla, 2004).

- *El trabajo colectivo, como un acto de recreación*
- *Los ritos y ceremonia, como expresión del don comunal (Díaz Gómez en Zolla y Zolla, 2004: 30).*

Es de esta manera como el autor define lo que el entiende como los elementos de la comunalidad. No obstante que las citas de dicho autor se sacaron de un libro recopilatorio, se pueden observar algunos elementos que ayuden a los propósitos de este trabajo.

En primer lugar se puede observar que las definiciones de indio, indígena o comunidad indígena, son conceptos que han sido elaborados por agentes externos a los propios indígenas. Ya sean las clases dominantes (históricamente desde los conquistadores hasta las actuales clases dominantes) o por los mismos académicos, las definiciones de lo indio y de comunidad indígena pasan primero por el filtro subjetivo de estos para luego ser asimilados por los sujetos aludidos (una importante evidencia de esto puede ser vista en los censos de población y vivienda del INEGI mencionados más arriba).

En segundo lugar, no obstante lo anterior, es posible tener un acercamiento a la realidad indígena y de sus comunidades a través de la propia voz de ellos mismos. Las reflexiones de Díaz Gómez, son una aproximación importante a esta afirmación al explicar lo que para los indígenas significa el término occidental de comunidad y a través de la propuesta de la categoría de *comunalidad*.

Aunque en algunos momentos las afirmaciones de este autor resulten un poco redundantes, sus reflexiones nos ayudan a entender la importancia de la comunidad para los indígenas. De esta manera, para los propósitos de este trabajo, se pueden rescatar algunos elementos que ayuden a entender la realidad de los indígenas migrantes. El primero es la importancia de la comunidad y del sentido de comunidad. La comunidad en palabras de Díaz Gómez, no es solamente la suma de personas, sino es aquella que comparte una historia pasada, presente y futura que además de entenderse de manera física y concreta, se define también y principalmente, espiritualmente en relación con la naturaleza toda.

Este es el elemento que nos permite acercarnos al entendimiento, del porque los indígenas a pesar de encontrarse en otros lugares, como migrantes definitivos o como visitantes temporales, tengan a la *comunidad* como el elemento principal de referencia para mantener su identidad, ya que esta se puede entender como un todo objetivo y subjetivo que contiene elementos culturales, físicos y espirituales.

También es a partir de la comunidad como se pueden entender los cambios ocurridos en la identidad de los indígenas migrantes. La unidad principal y su continuidad en el tiempo deben ser buscadas en lo que Díaz Gómez describe como *comunalidad*. Dicha categoría propuesta por el autor –no obstante que haga falta una pertinente investigación teórica posterior– describe los elementos principales que deben ser buscados cuando se estudian los cambios de identidad en los indígenas migrantes. Para recordarlos y tenerlos presentes en este trabajo, son los siguientes: a) la tierra, como Madre y como territorio; b) el consenso en asamblea para la toma de decisiones; c) el servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; d) el trabajo colectivo, como un acto de recreación; e) los ritos y ceremonia, como expresión del don comunal.

### ***Los límites sociales de los grupos étnicos***

Los párrafos citados con anterioridad nos dan una somera idea de las posiciones teóricas asumidas de ciertos autores al hablar de los indígenas, lo indio y su significado para los no indígenas o los académicos y las organizaciones internacionales.

Puesto que el objetivo de este trabajo no es polemizar acerca del significado de lo indio o lo indígena, sino sólo una simple revisión de la literatura escrita acerca del tema propuesto y una búsqueda de cómo abordarlo, en esta sección se resumirá una parte de la propuesta teórica–metodológica del antropólogo noruego Fredrik Barth (que, desde mi punto de vista, se acerca a una posición interaccionista), ya que de acuerdo a las características del tema elegido, su propuesta se apega al problema de conocimiento y la posición teórica general que se verá un poco más adelante. De esta manera, se busca una visión que ayude a entender los problemas planteados más arriba respecto a los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México.

De acuerdo a los autores revisados, lo indígena o lo indio tiene su origen principalmente en una denominación hecha por los conquistadores para distinguir a los españoles y los nativos americanos<sup>11</sup>. La distinción entre una república de indios y, una de los conquistadores españoles, más la segregación espacial y simbólica que produjo dicha división, produjo como una consecuencia no buscada de la acción conquistadora, la creación de la comunidad indígena, entendida como el espacio físico-simbólico en donde los pueblos que con anterioridad a ser llamados “indios” o “indígenas” poseían características culturales y nombres bien definidos, pudieron recrear y reinventar su cultura detrás de las nuevas

---

<sup>11</sup> Aquí escribo *nativos americanos* en referencia al nombre del “nuevo” continente y su nombre genérico impuesto por Europa y no por la nación estadounidense.

costumbres y creencias impuestas por sus protectores y verdugos, es decir la iglesia católica y sus ordenes eclesiales.

Este nuevo orden colonial, dio origen a diversos procesos sociales, económicos y culturales así como a espacios físicos o regiones donde se desarrollaron relaciones sociales que perduran hasta hoy día. Entre los más importantes destacan la emergencia de las "regiones de refugio" en donde las comunidades indígenas y las ciudades ladinas, de mestizos y españoles principalmente, entablan diversos tipos de relaciones con características bien definidas.

Este tipo de relaciones delinearon la permanencia de los grupos étnicos y de sus fronteras así como de las características políticas y sociales al interior de la región. Como se verá un poco más adelante, estas relaciones se trasladan al espacio ciudadano adquiriendo nuevas y variadas dimensiones de las que después me ocuparé en comentar. Por el momento veamos la propuesta de Barth.

De acuerdo con el antropólogo Fredrik Barth los grupos étnicos son "categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (Barth, 1976:10). Si bien el orden impuesto durante la colonia persiguió fines económicos y políticos bien definidos, los nombres y categorías utilizados para realizar la distinción de grupos étnicos (indios o españoles o negros, y posteriormente una clasificación de castas entre las diversas mezclas de estos) sirvieron para organizar la interacción y de esta manera, mantener un cierto orden social que favorecía a los grupos dominantes: es decir, los nombres y categorías fueron el sustento simbólico necesario para la sociedad colonial.

---

Pero si sólo de categorías y nombres se tratara el estudio de los grupos étnicos, una tipología de sus formas culturales y de sus relaciones con otros grupos bastaría para conocer dichas características de los grupos sin que sea problemática la emergencia de la organización étnica. En lugar de esto, en este trabajo se asume que es mejor "explorar los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos" (Barth, 1976:11). De esta manera, la búsqueda de dichos procesos nos ayudaría a entender porque los grupos indígenas a pesar de estar separados, aparentemente de la comunidad, siguen conservando su organización característica adaptada a las necesidades de la ciudad o el lugar donde se encuentren como migrantes. En este punto sería importante recordar y desarrollar la categoría de comunalidad ya que, como se podrá recordar, esta incluye conceptos que nos pueden ayudar a entender tanto la persistencia como el cambio dentro de los grupos étnicos en el campo y en especial en la ciudad.



Para lograr lo anterior y para poder observar los procesos por los cuales los grupos indígenas adaptan, según las necesidades del medio físico y social en donde se encuentren, su característica *comunalidad*, es mejor desviar –siguiendo a Barth– el “foco de la investigación de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos para centrarlo en los límites étnicos y su persistencia” (Barth, 1976: 11).

De esta manera y de acuerdo al problema que me ocupa, es posible comprender dichos procesos de generación y conservación de los grupos indígenas en la ciudad, al tener en cuenta las relaciones interétnicas dentro de la ciudad y al centrarnos en los límites étnicos y su persistencia, en lugar de estudiar su constitución e historia interna lo que sería equivalente a estudiarlos como actores separados y aislados de un sistema social que define las características de los grupos sociales al interior de una ciudad.

Cada uno de los puntos anteriores necesita un desarrollo aunque sea de manera breve.

De acuerdo con los objetivos de este trabajo, estudiar la situación de calle de los indígenas migrantes en la ciudad de México, requiere de una visión que contemple la interacción entre los distintos grupos sociales que concurren en un mismo espacio o espacios físicos y simbólicos. Esto es algo que ya se ha estudiado recientemente bajo la categoría de relaciones interétnicas en donde se toman en cuenta las relaciones entre indígenas y no indígenas como prioritarias para estudios particulares de etnicidad dentro de la ciudad. (cfr. Oemichen, 2007; Romer, 2005).

Dicha visión o perspectiva debe de tomar en cuenta la constitución y límites de dichos grupos que interactúan en un mismo espacio. Para Barth, considerar al aislamiento geográfico y el aislamiento social como factores críticos en la conservación de la diversidad cultural, es una opinión simplista que debe ser sustituida por estudios empíricos que demuestren el carácter interaccional de los límites sociales y culturales de los grupos étnicos. Antes bien, para este autor las distinciones étnicas y sus categorías no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información ya que implican, es su lugar procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas las categorías étnicas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias de los miembros individuales del grupo étnico en cuestión (Barth, 1976). Esto quiere decir que las categorías utilizadas por los grupos étnicos para diferenciarse de los demás (en nuestro caso, se dice de los, nahuas, otomís, huicholes, mestizos o los

que se sienten de "ascendencia europea", etc.) se encuentran en constante interacción con otras categorías étnicas o con procesos de inclusión y exclusión, que como se pudo ver más arriba, en el caso mexicano, hacen diferencias entre indígenas y no indígenas.

*En otras palabras, las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están constituidos los sistemas sociales que las contienen (Barth, 1976:10).*

Esto es especialmente característico en el caso de la ciudad de México, donde las distinciones étnicas no dependen del aislamiento de los grupos étnicos sino de su constante interacción en las calles y en otros espacios físico-simbólicos, no obstante la exclusión social y la separación estratificada de los grupos sociales en los espacios físicos de la ciudad (por ejemplo, en los espacios habitacionales de la ciudad). Si pensamos a la ciudad como un lugar con diferentes espacios sociales en su interior, de acuerdo con el antropólogo y sociólogo Erving Goffman un establecimiento social es el lugar donde se desarrolla la interacción de individuos y grupos sociales y donde cada actor pone en juego símbolos para definir una situación en específico. De esta manera para Goffman:

*La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos nos permite tratar con "otros" previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión especial. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se haya y cuáles son sus atributos (Goffman, 2003:11, 12).*

---

Por otra parte, se encuentra la necesidad de contar con una definición del *grupo étnico*. Aquí no entraré en el debate acerca de si todos pertenecemos a un grupo étnico puesto que todos formamos parte de un grupo socio-cultural en específico, o si sólo es pertinente usar esta categoría para grupos sociales especiales como los indígenas mexicanos o grupos similares, como la comunidad judía o china en la ciudad de México. Por el momento, basta decir que la utilización del término "étnico" aparece con más frecuencia a mediados del siglo XX cuando se gestan las más importantes luchas de las entonces llamadas "minorías". De hecho, el desarrollo de los grupos étnicos tiene que ver también con el desarrollo de los estados-nación modernos, ya que lo segundo tiene impactos en el primero porque a partir del proceso de constitución de las naciones, se dan cambios sustanciales en la composición de los grupos étnicos (López y Rivas, 1996). Por lo tanto, y de

manera escueta, lo étnico se puede definir, en un principio, como lo contrario a lo nacional<sup>12</sup>. López y Rivas, investigador del INAH, en este sentido afirma que:

*[...] desde la dimensión no sólo histórica sino teórica del concepto, lo étnico se diferencia de lo nacional —e incluso, en el caso de los grupos étnicos en el sentido estricto, se presenta como contrapuesto a lo nacional—; esto es, se define, por oposición o por diferencia [...] con lo nacional (López y Rivas, 1996:15).*

De acuerdo con esta afirmación, el desarrollo de la nación mexicana, como se pudo ver más arriba, se caracterizó por la lucha etnocida con los grupos indígenas, tanto por su expansión y homogeneización, como por el control de los territorios ocupados por ellos; sin embargo, el debate de quién y qué son los grupos étnicos, es un debate que va más allá de los propósitos de este trabajo. Aquí me atenderé a la explicación que Frederik Barth ofrece en la introducción a la obra *Los Grupos Étnicos y sus fronteras*, libro donde el autor es compilador de siete interesantes trabajos bajo una sola perspectiva teórica que trataré de resumir a continuación.

De acuerdo a Barth, la definición tradicional del grupo étnico es un término utilizado para designar una comunidad que: 1) en gran medida, se auto perpetúa biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción, 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976:11).

Para este autor, el orden de importancia en que se enuncia esta proposición impide comprender por completo el carácter del fenómeno de los grupos étnicos y su importancia en las sociedades ya que presupone los factores determinantes y significativos en la génesis, estructura y función de dichos grupos. También supone, que la persistencia de los límites étnicos a pesar de los cambios sociales, no es problemática y que se origina en el aislamiento (Barth, 1976).

Veamos brevemente los argumentos del autor para rechazar la proposición tradicional de los grupos étnicos. El primer punto a criticar de la lista anterior, es considerar a los grupos étnicos como portadores de cultura. Es fácil suponer que la principal característica de los grupos étnicos, es la cultura y sus implicaciones posteriores. Así, en los grupos indígenas mexicanos, muchos estudios ponen énfasis en el estudio de la cultura como el aspecto determinante de dichos grupos,

---

<sup>12</sup> Gilberto López y Rivas (1996) afirma que la nación moderna, se consolida y se universaliza con el desarrollo del capitalismo, por lo que las luchas étnicas han estado relacionadas con las tendencias universalistas del desarrollo de capitalismo.

y dejan de lado importantes factores no menos importantes que el estudio de la cultura y su relación con esta para un mejor entendimiento del sistema social en su conjunto. Según la perspectiva del autor, la cultura debe de considerarse de distinto modo al estudiado comúnmente:

*[...] mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico (Barth, 1976: 12).*

Según esto, en los estudios de los grupos étnicos, la cultura debe ser estudiada como un resultado de diversos factores de la organización del grupo étnico así como a los procesos sociales de organización y delimitación de las fronteras étnicas. No obstante que dicho enunciado parezca reducir la cultura a los procesos sociales, se debe recordar el principal punto de su enunciación general la cual consiste en considerar a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores para organizar la interacción entre los individuos. Por esta razón, desde mi punto de vista, en esta posición, antes que reducir la cultura a un resultado automático de los procesos y estructuras sociales, esta es el sustento simbólico en el cual, por medio de categorías de adscripción, se organizan los grupos étnicos. Sin embargo, lo que el autor pone especial atención es la manera en por medio de la interacción entre grupos étnicos, emergen y se desarrollan los procesos culturales. Esto implica una visión dinámica de la cultura ya que, siguiendo al autor, las distinciones étnicas implican movilidad, contacto e información con otros actores y grupos sociales.

---

Tomando en cuenta este punto de vista para el tema que me ocupa en este trabajo, si consideramos a los indígenas migrantes en la ciudad de México principalmente, como portadores de cultura, es probable que nos enfrentemos con problemas de carácter metodológico: tenderíamos a buscar los cambios en la cultura de los migrantes y a enlistar los reductos de dicha cultura sin tomar en cuenta el punto de vista de los actores del grupo étnico y quedaría pendiente responder por qué, a pesar de los cambios culturales o la aparente pérdida de los elementos que los observadores consideramos como tradicionales, siguen persistiendo los límites y barreras étnicos, además de ignorar los nuevos significados emergentes<sup>13</sup>. De esta manera, según el autor, si se insiste en que

---

<sup>13</sup> En este punto es importante resaltar que esta posición teórica no contradice a las teorías culturalistas como por ejemplo la de Clifford Geertz, ya que para este autor la cultura "consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a éstas, o percibe insultos y contesta a ellos, no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico [...] o decir que la cultura es el tantrismo, la genética, la forma progresiva del verbo, la clasificación de los vinos [...]" (Geertz, 1996: 26). De esta manera, y desde esta posición, las tramas

los grupos étnicos son principalmente portadores de cultura, la clasificación de los individuos y grupos dependerá de cuanto muestren esos rasgos culturales. Como ya se había observado, si tomamos en cuenta dicha proposición en el caso de los indígenas migrantes a la ciudad de México, tendríamos que clasificar a los migrantes de acuerdo a los rasgos que como observadores consideramos como característicos de dicha cultura y tendríamos que ignorar a aquellos que por diferentes circunstancias (como por ejemplo, el temor a ser rechazados o discriminados por usar su ropa tradicional o hablar su lengua) no sean portadores en esos momentos de "su cultura".

Lo siguiente es que, para el autor es mejor considerar a los grupos étnicos como una forma de organización social, por lo que el rasgo crítico de los grupos étnicos es la característica de autoadscripción y adscripción por otros. Para Barth una adscripción categorial es

*[...] una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo a con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en ese sentido de organización (Barth, 1976:15).*

Así, para Barth aunque los grupos étnicos supongan diferencias culturales, no se pudo establecer una relación de paridad entre estas ya que los rasgos de dicha cultura no son la suma objetiva de dichos rasgos sino "solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas" (Barth, 1976: 15).

Parte de la propuesta de Barth es similar a la postura interaccionista de Erving Goffman. Como se podrá recordar, para este último autor, en la vida cotidiana, categorías simbólicas son puestas en juego donde las personas en interacción las utilizan para definir una situación en particular. Dicha definición de la situación tiene para el autor un carácter moral particular

*La sociedad está organizada sobre el principio de que todo individuo que posee ciertas características sociales tiene un derecho moral a esperar que otros lo valoren y lo traten de un modo apropiado. En conexión con este principio hay un segundo a saber: que un individuo que implícita o explícitamente pretende tener ciertas características sociales deberá ser en la realidad lo que alega ser (Goffman, 1997: 25).*

Tanto para Barth como para Goffman, los factores socialmente importantes para los actores sociales son los que los miembros consideran como importantes, no las diferencias objetivas que un observador externo pueda imponer, por lo que, por

---

de significación en qué consiste la cultura, son socialmente establecidas, por lo que la propuesta de Barth consiste en desentrañar lo socialmente establecido por el grupo étnico.

distintos que puedan parecer en su conducta manifiesta, dos personas que afirman pertenecer a un grupo étnico

*si afirman que son A, en contraste con otra categoría análoga B, esperan ser tratados como tales, y que su propia conducta sea interpretada y juzgada como A's y no como B's; en otras palabras, están confirmando su adhesión a la cultura común de los A (Barth, 1976: 17).*

De esta manera para Barth la importancia de la adscripción como el elemento crítico de los grupos étnicos es doble ya que en primer lugar, 1) cuando se les considera de esta manera, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite y aunque los aspectos culturales que señalan dicho límite puedan cambiar, el hecho de que subsista una división entre miembros y extraños de un grupo determinado, esto permite investigar la forma y contenido culturales que se modifican; y en segundo lugar, 2) los factores más importantes del grupo étnico son los que los actores definen como tales; no así las diferencias objetivas que los observadores externos puedan considerar como tales.

Es así que para este autor los límites sociales de los grupos étnicos son el foco de atención que debe ser investigado y no el contenido cultural que encierra.

Esta postura es especialmente útil para estudiar a los indígenas migrantes en la ciudad de México ya que, y como se verá un poco más adelante, no obstante de interactuar con otros actores sociales y grupos étnicos, y de estar fuera del territorio que define la "comunalidad" siguen conservando su identidad básica como nahuas, otomíes o cualquier otra categoría étnica indígena. Esto ofrece la pauta para determinar la pertenencia al grupo étnico y los medios empleados por los miembros para indicar afiliación y exclusión ya que para Barth los grupos étnicos no están basados, de manera simple, en la ocupación de un territorio. Para comprender la naturaleza de los grupos étnicos es necesario analizar "los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y ratificación continuas" (Barth, 1976: 17).

De esta breve revisión se pueden hacer las siguientes observaciones que serán útiles más adelante.

- a) Que muchos de los supuestos rasgos culturales "tradicionales" son impuestos en tipos ideales por observadores externos (como por ejemplo, por los profesionales de las ciencias sociales, ONG's, organismos internacionales, etc).

- b) Sin embargo, los límites sociales de los grupos étnicos se delimitan en la interacción con y en contra de otros por medio de categorías de adscripción utilizadas por los actores sociales.
- c) La propuesta de Fredrik Barth, en este sentido, es la siguiente: 1) los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos, 2) por lo que hay que explorar los diferentes procesos que participan en la generación y conservación de los grupos étnicos y 3) el foco de la investigación no es la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos sino los límites étnicos y su persistencia.

## **2-Temas recurrentes en la investigación de la migración indígena a la Ciudad de México: identidad, racismo y discriminación, políticas públicas y organización política y social.**

En esta sección se presentarán algunas de las investigaciones más recientes sobre el tema de los indígenas migrantes a la ciudad de México. Con esta exposición lo que se pretende es dar una breve visión de lo que se ha escrito hasta ahora sobre los temas relacionados con los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México. Claudio Albertani ya advertía en un ensayo a finales de los noventa, los temas más relevantes en este tópico: discriminación, derechos humanos mutilados, comunidades sin territorio, trabajo en la ciudad, comercio ambulante, las mujeres indígenas, los niños, entre otros temas. Sin embargo, lo que se pretende hacer aquí es un somero acercamiento de lo que actualmente se ha escrito más sobre el tema de la migración indígena a la ciudad de México.

La migración masiva del campo a la ciudad fue un importante fenómeno en los países en desarrollo a mediados del siglo XX. En México dicha migración afectó de manera significativa el crecimiento de las ciudades y en especial de la ciudad de México. Según algunos de los datos obtenidos, en la década de 1960 más del 43% del crecimiento de la zona urbana de la ciudad de México se debió a la migración del campo a la ciudad y en la década de 1970 llegó a 8.4 millones de habitantes en comparación de los 1.4 millones en 1940. En aquellas décadas, diversos factores fueron la causa de la expulsión de la población rural a las ciudades (entre las que se encontraban el crecimiento de la población, la mecanización de la agricultura comercial y la escasez de tierra de cultivo) por lo que las estimaciones de aquella época fueron que de 1940 a 1960 aumentó en un 74% el número de trabajadores agrícola sin tierra (Cornelius, 1980).

Los movimientos migratorios indígenas siempre han existido en México aún antes de la conquista española, y durante el periodo colonial y de independencia la migración indígena fue de manera forzada ya que siempre han representado mano de obra barata disponible para los grupos dominantes. Para algunos investigadores, en la década de 1970 apenas empezó a tomar importancia la migración indígena debido a que se consideraba que los indígenas no migraban por las zonas inhóspitas e incomunicadas donde radican. No obstante, es también en esta década cuando se empieza el reconocimiento por parte de los investigadores sociales de que, si bien los indígenas migran como cualquier otro grupo social, migran de manera diferente en comparación con los grupos mestizos y aún entre los diferentes grupos indígenas (Molinari, 1979).

En el tema de la migración indígena a la ciudad de México, la investigación pionera que se ha vuelto una referencia obligada, es la realizada por Lourdes Arizpe en la década de 1970 y editada en el libro titulado *Migración, etnicismo y cambio económico* en donde estudia la migración indígena a la ciudad de México en el contexto de las grandes migraciones del campo a la ciudad y de procesos mayores de industrialización y urbanización. Aquí se proporcionan los primeros planteamientos para pensar la migración en general, como un fenómeno complejo en donde intervienen distintos factores estructurales y subjetivos. Los objetivos de dicha investigación fueron: 1) describir y explicar la migración de campesinos indígenas a la ciudad de México a través de un estudio de caso representativo de las zonas agrícolas minifundistas de población indígena del centro del país; 2) operacionalizar una perspectiva histórica y estructural a niveles de comunidad y de grupos y 3) investigar nuevas formas de conceptualizar la migración a nivel local y bajo una perspectiva antropológica.

La autora aborda a las comunidades rurales campesinas, tanto indígenas (principalmente mazahua) como mestizas de la zona centro del país, y a los grupos de migrantes salidos de estas comunidades para enfrentarse a la ciudad. La comparación, tanto de las comunidades rurales como de los grupos de migrantes indígenas y mestizos en la ciudad, proporciona una importante aportación a los estudios de la migración en general y a los estudios étnicos en particular.

Los primeros resultados son aquellos que se refieren a los *tipos de migración*. La autora encontró que para la región mazahua se presentan por lo menos tres tipos de migración a la ciudad: 1) *la migración permanente* 2) *la migración temporal* y 3) *la migración estacional*.



La autora afirma que estos tres tipos de migrantes se adaptan social y culturalmente de manera distinta en la ciudad, en busca de empleo y residencia principalmente, lo cual se refiere a la *mecánica de la migración*. Los principales hallazgos en esta variable fueron que más que un traslado de individuos, se trata un movimiento en grupos en donde participan distintos niveles socioeconómicos, encontrándose en el último nivel, los indígenas mazahuas. Para llegar a la ciudad necesitan el apoyo de sus familiares ya instalados, y al llegar, se encuentran con actividades económicas en que se han ido especializando. Suelen concentrarse en núcleos residenciales. Por último, mientras los migrantes campesinos mestizos migran de manera definitiva en busca de elevar su condición socioeconómica, los migrantes indígenas mazahuas migran para sobrevivir e sus comunidades por lo que el regreso de estos al pueblo de origen es más frecuente que los mestizos.

Sin embargo, y de acuerdo a los datos recabados, el rezago de los migrantes mestizos o indígenas en la ciudad, será una característica permanente "porque aun cuando se acelere el ritmo de creación de empleos en el sector secundario, por los desniveles educativos y de capacitación serán los habitantes urbanos rezagados los primeros en ingresar en aquellos" (Arizpe, 1978:232).

En cuanto a *las causas de la migración* la autora se inclina por las causas histórico-estructurales y por modelos procesales para explicar la migración. Sostiene que la migración proviene de factores que devienen de un sistema que articula dos áreas geográficas: la región mazahua (área rural) y la ciudad de México (área urbana) y que su efecto causal se deriva de las maneras en que se han combinado en distintos períodos históricos (Arizpe, 1978).

La autora presentó también unos interesantes resultados de su investigación que se refieren a la *frontera étnica y su relación con la migración*. La primera parte se refiere a los *grupos étnicos*, y la segunda a la *frontera étnica y la migración*. Aquí la autora se pregunta si los patrones de la migración se encuentran relacionados con los aspectos étnico- culturales o si tienen otro tipo de causalidad puesto que encontró que, en contraste con la población mestiza de la misma región, los mazahuas migran de manera diferente. Para la autora es necesario entender primero la identidad étnica y la identificación de los mazahuas como "indios" en el contexto nacional.

La perspectiva de Arizpe de los grupos étnicos es la siguiente: existen rasgos "objetivos" (la lengua, la indumentaria, costumbres, etc.) para identificar a los mazahuas como una etnia o como un grupo histórico único, así como características que comparten con otros grupos indígenas. Pero para la autora

estos rasgos no son lo que se utilizan para designarlos como "indios". Dicha definición antes bien, depende del contraste de una serie de características con el grupo dominante mestizo: capaz de razonar/ incapaz de razonar, poseedor de conocimientos/ carente de conocimientos, gente de razón /gente de costumbre. Dichas dicotomías se mezclan con otros criterios subjetivos como el de flojo/ no flojo, borracho/ no borracho, y se basan en excepciones que se vuelven una regla para definir al grupo dominado. Además, agrega la autora:

*... se forma este contraste comparando con las normas ideales, y no con el comportamiento real de la cultura mestiza, la que, en virtud de su preeminencia política, está definiendo la situación.* (Arizpe, 1978:236)

De esta manera, la definición de la situación se encuentra entre dos tipos de factores, unos objetivos y otros subjetivos. No obstante que esta definición se perfila con las definiciones académicas, donde los criterios "objetivos" que son propuestas por los estudiosos, son las que son capaces de definir una cultura, un pueblo o una etnia, también agrega algunos criterios subjetivos que son practicados por los propios actores sociales. En este caso, la situación definida mediante criterios objetivos y subjetivos, es para mantener un orden social y, aún más importante, mantener una frontera étnica:

*[...] existe un impulso por parte de la sociedad mestiza dominante, de crear y mantener una frontera étnica formando un contraste, fundado en algunos criterios objetivos, como son la lengua y la indumentaria, y en otros subjetivos con los cuales clasificar a los mazahuas como "indios".* (Arizpe, 1978:236).

---

Dicho impulso, nos dice la autora, sólo se puede comprender cuando se analiza la evolución histórica de la relación entre la sociedad mestiza y la mazahua. En este punto hay que hacer la observación de que dicha evolución corresponde no sólo a la relación entre la sociedad mestiza y la mazahua, sino con todos los grupos no indígenas en México, como los descendientes de europeos en general (o criollos), la sociedad mestiza y los grupos indígenas mexicanos. De esta manera, coexisten conceptualizaciones que se encuentran en todo México, sobre los grupos "indios": 1) la de la iglesia católica, donde se considera a todos los hombres como hermanos, incluso los "indios; 2) la que les confiere una naturaleza humana distinta y los designa como una raza; 3) la visión romántica de los indios y que los designa como "naturalitos"; 4) la que los define en cuestión de la carencia de "educación", "civilización" y "conocimientos", pero en una aparente igualdad con los mestizos.

Hay que apuntar que el punto cuatro corresponde a un concepto actualizado que corresponde a una estructura social de una sociedad capitalista "en la que la

variable determinante en la jerarquización social son el tener una forma educativa y/ o altos ingresos" (Arizpe, 1978:237).

Para poder explicar porque los mazahuas migran de manera diferente que los mestizos, consideró necesario averiguar por qué los mazahuas eran más pobres que los mestizos y encontró que existen mecanismos objetivos y estructurales que explican dicha pobreza. Existen mecanismos políticos (subordinación), de estigma (por ser "indios"), ciertos valores que entran en contradicción con el sistema económico capitalista y por la discriminación que son sujetos.

*Los mestizos generalmente migran para mejorar su posición económica y social; los mazahuas, los más pobres y marginados en todos los sentidos, migran para remendar su situación en el pueblo, por lo que tienden a hacerlo por periodos temporales y estacionales (Arizpe, 1978:238).*

Para finalizar esta parte, Arizpe señala que el desarrollo económico pronto borrará las fronteras étnicas que separan a los mazahuas de los mestizos debido a los cambios no sólo económicos sino de valores o cambio cultural. Sin embargo, la autora señala que no sólo el cambio cultural o de valores es necesario para que los mazahuas puedan salir del rezago económico, sino que más bien es necesario que tengan una participación económica que "hagan valer sus nuevas necesidades y aspiraciones" (Arizpe, 1978:238).

La autora propone la hipótesis de que la relación del cambio cultural y la migración es una relación dialéctica ya que si se empieza a dar la primera, la segunda se estimula; pero sólo se puede dar dicho cambio cultural si se involucra económicamente a los indígenas. Y esto supone, a partir de los resultados de su investigación, que habrá un abandono de la identidad tradicional si los campesinos mazahuas y sus hijos tienen empleos industriales y urbanos, ya que de lo contrario, al no poder participar en los empleos industriales y urbanos, los migrantes recurren a la pertenencia étnica como una forma de defensa y como única posibilidad de sobrevivir en la ciudad (Arizpe, 1978).

De acuerdo a lo anterior, uno de los factores por los que los indígenas migran a la ciudad, es el cambio cultural o aculturación de las comunidades indígenas en donde los nuevos valores de la sociedad capitalista estimulan la migración a las ciudades; sin embargo, para la autora no se puede dar lo primero si no participan efectivamente del desarrollo económico, por lo que la identidad étnica de los migrantes en la ciudad es más como un recurso de sobrevivencia que como una autentica pertenencia a la comunidad, o si se quiere como una extensión de la comunalidad que ya se había comentado más arriba.

Dicha hipótesis es polémica ya que sugiere que la migración acompañada de la participación en el desarrollo económico produce un cambio en la identidad étnica de los indígenas.

Algunos estudios empíricos en la actualidad pueden refutar dicha hipótesis porque se ha encontrado, por ejemplo, que el progreso económico no lleva automáticamente a un cambio radical de identidad y al abandono de la pertenencia étnica sino que, antes bien, emergen procesos de reelaboración cultural como lo demuestra el estudio de Lazcano Ponce (1999) en las comunidades nahuas de la región Puebla- Tlaxcala. La autora encontró que antes que un abandono de la identidad étnica en las comunidades nahuas debido a la implementación de corredores industriales en la región, existen procesos de reelaboración cultural en donde se traslapan conceptualizaciones simbólicas de lo que es la industria y de lo que es la comunidad. Para la investigadora Olga Lazcano

*Es muy importante conocer dicha conceptualización ya que refleja los mecanismos de adaptación y resistencia que los trabajadores adoptan en razón del proceso al cual están sujetos que hace que el accionar del trabajador al interior de la fábrica sea interpretado con simbolismos que en muchas ocasiones dificultan su integración al proceso fabril o en otras lo facilitan. (Lazcano, 1999:22).*

No obstante que este estudio no se refiere explícitamente a la migración indígena, si se pueden encontrar algunos puntos de interés que refutan el estudio de Arizpe. La hipótesis en la que se sugiere que el cambio cultural depende de la participación económica de los indígenas, en este estudio se demuestra que esto no ocurre sino que antes bien, ocurren procesos de reelaboración cultural que impiden o facilitan la modernización sin que esto suponga una pérdida de la identidad étnica. También se puede encontrar que dicha participación económica no lleva automáticamente a la migración, ya que, en este ejemplo empírico, para los habitantes de las comunidades indígenas, el trabajo industrial representa distintas oportunidades y significados que no llevan necesariamente a migrar a otros lugares.

En la actualidad se ha estudiado más el tema de la migración indígena a las ciudades y en especial a la ciudad de México, y se han encontrado distintos resultados que sugieren que la migración no es un fenómeno fácil de explicar ya que pueden cruzarse distintos factores que explican las causas de la migración así como se pueden presentar distintas situaciones que hacen de la migración un fenómeno complejo que necesita distintas visiones para poder comprenderlo.

Después de presentar el trabajo pionero de Arizpe, es posible presentar las investigaciones más recientes que hablan de la migración indígena a la ciudad de

México. A partir de este trabajo de investigación se puede hacer un ejercicio de comparación entre los resultados de una investigación realizada en la década de 1970 y los trabajos realizados en la actualidad. Se hizo una búsqueda selectiva y heterogénea pues se eligieron los mejores trabajos, tales como tesis, libros y artículos que hablaran de la migración indígena a la ciudad de México en general y de la situación de calle de los indígenas migrantes en particular.

## **Identidad**

La identidad vista como una construcción social antes que una cualidad natural de las personas, ha sido el objeto de estudio preferido de los investigadores sociales, filósofos y psicólogos en la última década, quizá por la fuerza y complejidad del tema así como por la oportunidad de explorar empíricamente aspectos teóricos que sólo se habían sugerido anteriormente: esto hace de la identidad un tema multidisciplinario.

En la sociología ya existían antecedentes de los estudios de la identidad: desde el concepto estructuralista de Merton de los grupos de referencia, así como los estudios interaccionistas de Blumer y la propuesta de la etnometodología de Grafinkel y la fenomenología de Schutz ya se afirmaba que la subjetividad de los actores sociales era un importante factor social descuidado por la tendencia sociológica de posguerra representada por la sociología estructuralista de Parsons y por el marxismo ortodoxo.

De esta manera, actualmente se han explorado los diferentes tópicos de la identidad siendo los más importantes aquellos que se refieren a la identidad de género y la identidad étnica. En este último tópico, identidad y migración han sido las categorías que se cruzan para explicar la naturaleza de los cambios sociales y culturales de la modernización del mundo actual sobre los múltiples grupos étnicos que se enfrentan a la cultura dominante occidental llamada de manera general como "modernidad".

Anteriormente pudimos ver con la investigación de Arizpe, que los cambios culturales en los indígenas migrantes a la ciudad de México se ven impedidos en gran manera por la marginación económica y segregación social de los indígenas por los grupos étnicos dominantes, representados por la cultura mestiza y criolla, y que dicha marginación supone que los obliga a utilizar al grupo étnico como un recurso de sobrevivencia en la ciudad. Este fenómeno se manifiesta aún en la ciudad con ciertos grupos indígenas (cfr. Ukeda, 2001) lo cual sugiere la diferencia cultural y social entre los diferentes grupos indígenas y la necesidad de estudiarlos de manera particular.

Sin embargo, en la búsqueda de los trabajos que se refieren a la migración a la ciudad de México pude encontrar una interesante tesis de doctorado que investiga la identidad étnica pero en las segundas generaciones de los migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México, debido a que según su propia investigación, predominan los estudios de la identidad de los recién llegados a las ciudades pero poco se trata el estudio de los hijos de dichos inmigrantes. La investigadora Marta Romer (2003) se dio a la tarea de buscar en que medida los hijos de los inmigrantes indígenas poseen, manipulan o respaldan la cultura de sus padres. Estudia a las familias de inmigrantes Mixtecos y Mixes que se enfrentan día a día con la sociedad urbana que los estigmatiza y discrimina por ser indígenas. Es en este contexto en el que los hijos de los inmigrantes desarrollan su identidad: a partir del conflicto con el origen étnico de sus padres y con la sociedad urbana en general.

De manera general, la autora de esta tesis indaga en primer lugar la relación entre la identidad étnica y la migración y encuentra que la situación de los hijos de los inmigrantes indígenas a la ciudad es semejante a la de los hijos de los inmigrantes extranjeros en Estados Unidos y Francia en donde surgen problemas de integración a la sociedad nacional. Aquí se rescata el análisis que hace la autora al respecto donde señala que en la medida en que existen relaciones interétnicas asimétricas o en desigualdad entre los grupos étnicos migrantes –llamados despectivamente como “minorías”- y la sociedad nacional, la integración o asimilación de estos individuos se dará desde una posición de inferioridad y de conflicto (Romer, 2003).

En segundo término, y de acuerdo al foco principal de esta investigación, se analiza la manera en que los hijos de los migrantes mixes y mixtecos se adaptan a la ciudad. Aquí la autora considera la identidad étnica como un tipo de identidad social, por lo que ésta es el resultado de un proceso de relaciones sociales; de esta manera, la identidad de los hijos de los inmigrantes depende en buena medida de las relaciones que mantienen con sus padres, con la comunidad de sus padres y con los agentes urbanos. Dichas relaciones son diversas; las experiencias individuales y sociales devienen en distintos tipos de concepciones y sentimientos de los hijos de inmigrantes indígenas a la ciudad con respecto a la cultura de sus padres. El aporte de Romer a este tópico poco explorado, es la elaboración de una tipología de identidades étnicas a partir de una autodefinición de su propia identidad. En este aspecto, la identidad étnica es considerada como un tipo de identidad social donde ésta es un proceso y un producto de una serie de interacciones sociales en varios niveles, donde en primer lugar se encuentra el ámbito étnico representado por las interacciones básicas con el grupo familiar.

El enfoque básico de este estudio es considerar el fenómeno identitario en términos de “estrategias identitarias” en donde los individuos poseen una “cierta libertad de acción sobre la elección de su grupo de pertenencia” (Romer, 2005:56). Para la autora la importancia metodológica de este enfoque es que no se busca exactamente cuál es la identidad de los individuos sino aquella que manifiesta tener, es decir la autodefinición identitaria. Este enfoque es interesante en la medida en que es la base para poder interpretar con mayor reserva la metodología adoptada por los censos de población del INEGI vistos más arriba, ya que detrás de los censos se encuentra una metodología similar.

La tipología elaborada por la autora es la siguiente y fue elaborada a partir de dicha autodefiniciones que le permitieron clasificar tres tipos de situaciones, cada una con diferentes matices:

- 1) Personas que aceptan su identidad étnica indígena ya que la consideran como algo natural. Aquí también se encuentran aquellas que aceptan la identidad nacional, es decir se sienten indígenas y también mexicanos. En la muestra de su estudio este grupo fue el más numeroso.
- 2) Personas que reconocen sólo en parte sentirse indígenas. En este grupo se encuentran las personas que reconocen la identidad étnica pero como algo secundario, es decir se sienten principalmente mexicanos y en parte indígenas. Este grupo es un poco menor que el anterior y se encuentran principalmente personas jóvenes y con algún antecedente de conflicto familiar
- 3) Personas que niegan poseer la identidad étnica indígena. En este grupo – levemente menor que el anterior- se encuentran aquellos que reconocen ~~— sus orígenes étnicos pero no se sienten parte de la comunidad de sus —~~ padres y sólo se consideran mexicanos. La poca o nula integración al grupo étnico, sumada al conflicto con sus padres y la buena integración con el medio urbano son la característica de este grupo de personas. Aquí se encuentran principalmente hijos de parejas mixtas, menores de 19 años, la mayoría con conflicto con el o los padres, la falta de comunicación con ellos y la identidad rechazada. En este último aspecto la autora comenta: “Algunas personas asignan un valor negativo a la identidad étnica y por eso la rechazan. En estos hogares hubo problema de alcoholismo, mucha violencia hacia la esposa y los hijos, situación de gran pobreza y problemas de discriminación que los hijos enfrentaron en distintas etapas de su vida (Romer, 2005:61).

De esta manera, a diferencia de la investigación de Lourdes Arizpe, en esta investigación la autora se ocupa de los hijos de los inmigrantes indígenas a la ciudad de México y propone un modelo en donde las autodefiniciones son una

importante herramienta metodológica para explicar la identidad de los hijos de los inmigrantes indígenas a la ciudad de México.

Esta propuesta de la migración indígena a la ciudad de México, así como la metodología empleada para conocer la identidad de los hijos de los inmigrantes, es una importante línea de investigación que necesita ser mejor estudiada ya que, como lo comenta la autora de esta tesis, no se ha investigado en su totalidad por lo que hace falta más investigación en este tema ya que podría ayudar a comprender mejor los resultados de los censos de población y vivienda que se refieren a la pertenencia étnica y al número de hablantes de una lengua indígena.

En la búsqueda de tesis relacionadas con mi tema, pude encontrar un par de tesis que hablan de un tema poco abordado. Es una tesis de maestría y otra de doctorado, ambas escritos por Carlos Patricio Villalva, y le dan seguimiento a un tema novedoso: la identidad de los jóvenes hombres indígenas migrantes a la ciudad de México que se dedican a la prostitución. En la investigación de estas tesis, al parecer se encuentran algunos resultados que parecen importantes en el estudio de la migración ya que tanto afirman algunos de las regularidades que ya se conocían, como también refutan algunas de estas tendencias.

En estas tesis el foco principal es el estudio de la identidad de género de los indígenas migrantes: en la tesis de maestría le interesa conocer la identidad masculina en la práctica de la prostitución o los impactos de esta práctica sobre la identidad de género; en la tesis de doctorado el autor se interesa por conocer los significados y las funciones de las emociones en la práctica de la prostitución (Villalva, 2002 y 2007).

---

En la tesis de maestría el principal resultado es haber demostrado que la identidad masculina no tiene una realidad uniforme ni generalizada, sin embargo, dicha identidad sufre alteraciones en diferentes ámbitos de la vida del joven migrante: en primer lugar en el ámbito intrapersonal (consigo mismo), en segundo lugar en el ámbito intergenérico (con otros hombres y mujeres) y grupal (con familiares, amigos y otros grupos sociales) (Villalva, 2002). En la tesis de doctorado el autor se encuentra interesado en las emociones masculinas que intervienen en los involucrados en este tipo de comercio sexual y encuentra que emociones, como por ejemplo el amor entre prostituto y cliente, son utilizados como una manera de sobrevivencia por parte del joven que ofrece sus servicios sexuales (Villalva, 2007).

Aunque el autor se interesa en sus dos tesis por temas exclusivamente subjetivos e individuales, los principales hallazgos son de carácter social. Dichos resultados



se refieren a las modalidades de migración de los jóvenes indígenas y de las situaciones a las que se enfrentan en la ciudad.

*En primer lugar*, y de acuerdo a su foco de estudio (la identidad de género de los jóvenes indígenas prostitutos) el autor demuestra que en el proceso de migración de sus comunidades a la ciudad, además de enfrentarse a la discriminación y la explotación laboral, se enfrentan a sus propios cambios fisiológicos e identitarios en cuanto a su sexualidad. Para Villalva además del empobrecimiento en sus comunidades, uno de los factores que llevan a migrar a los jóvenes, son las imágenes de prosperidad de la ciudad que escucharon en sus comunidades, además de la fascinación por la ciudad y la convicción de tener el derecho a formar parte de ella (Villava, 2002). De esta manera, en cuanto a los factores que motivan a migrar a los jóvenes, para el autor se encuentran otros de orden subjetivo poco explorados.

*En segundo lugar*, en cuanto a la mecánica de la migración, según el autor, al llegar a la ciudad los jóvenes no cuentan con redes de apoyo que los ayuden a introducirse a la ciudad: hombres y mujeres se enfrentan a la ciudad en situaciones diferentes a las de otros migrantes indígenas. Para estos jóvenes ocultar todo aquello que los identifique como indígenas es importante para evitar la discriminación y racismo de los capitalinos. Asimilar y copiar los patrones urbanos es una forma de integrarse. Sin embargo, orillados por los bajos salarios, optan por la prostitución como una práctica de subsistencia (muchas veces convencidos por enganchadores) utilizan y manipulan los símbolos que los identifican como indígenas para obtener clientes (vestimenta tradicional y el lenguaje). Sin embargo, como no siempre hay suerte en este oficio, muchos de ellos terminan por dedicarse a otros negocios ilegales como la venta de drogas y otros tipos de delitos. Según el autor: "cada vez hay más jóvenes indígenas (tanto hombres como mujeres) que emigran en solitario y sin contar con redes de apoyo en la ciudad de México" (Villalva, 2007:187)

No obstante que esta afirmación pueda ser puesta en entredicho, pues el mismo autor afirma que, aunque no migran con familiares mayores o adultos, si migran con amigos de la misma edad<sup>14</sup>, la información ofrecida es de gran ayuda para poder empezar a comprender algunos de los factores por los que un indígena puede encontrarse en situación de calle.

---

<sup>14</sup>Al parecer, el punto de partida expresamente subjetivista de las tesis de este autor, le hacen confundir "lo colectivo" del fenómeno de la migración con la migración exclusiva de parientes familiares mayores, y lo "individual" o "subjetivo" con la migración en solitario o con personas de su misma edad como amigos o algún familiar. Más adelante y con el enfoque teórico adoptado se podrá ver que la migración, aunque suceda "en solitario" (como así lo ve el autor de esta tesis), es un suceso colectivo y social.

La pobreza y otros factores empujan a estos jóvenes a dejar sus hogares, pero también es la ilusión de conocer la gran capital [...] si consideramos que buen porcentaje de estos jóvenes son de corta edad, entonces queda al descubierto la utilización de menores en el comercio sexual. Muchos de ellos han escapado de sus hogares como una respuesta de resistencia al control y maltrato intrafamiliar. Están huyendo de hogares disfuncionales o disgregados en la búsqueda de su propia identidad [...] hemos visto que la falta de los padres el hogar deja secuelas emocionales que muchas veces orilla a los jóvenes a abandonar sus hogares y engrosar la población en situación de calle o dedicarse a la prostitución (Villalva, 2007:188).

La identidad de género, como se pudo ver en esta tesis, se traslapa con la identidad étnica; sin embargo, ambas identidades, como parte de una persona total, se desarrollan en conflicto con la sociedad que al mismo tiempo las define. La identidad de género en el caso de esta investigación, se desarrolla en conflicto con las ideas preconcebidas acerca de la masculinidad, tanto en su comunidad de origen, como la que aprenden en la ciudad; por otra parte, la identidad étnica entra en conflicto con la discriminación y el racismo de los capitalinos hacia todo lo indígena; sin embargo esta es usada como un recurso de sobrevivencia en la práctica de la prostitución. Esto según el autor representa un doble estigma: ser prostitutos y ser indígenas.

En otra tesis de licenciatura, la autora trabaja la identidad de género de los migrantes indígenas otomíes "Zona Rosa"<sup>15</sup> en la colonia Roma de la ciudad de México. En este trabajo Ramírez Elizalde (2004) trabaja con las mismas categorías que Villalva en su tesis de maestría y doctorado: migración, identidad de género, etnicidad y juventud.

En esta investigación la autora encontró que los jóvenes indígenas tienen imágenes de la manera de ser hombre o mujer que entran en conflicto con las imágenes de ser hombre o mujer en la ciudad (incluso en conflicto con las imágenes de la propia autora de la tesis) pues estas son las que obtienen en sus comunidades o en la comunidad de sus padres (en el caso de ser hijos de migrantes) donde los roles de género se encuentran definidos por la actividad económica tradicional campesina.

En esta tesis, se destacan los datos obtenidos en el trabajo de investigación pues develan importantes datos de los migrantes indígenas otomíes en la ciudad de México, en especial de la comunidad otomí de la colonia Roma, de la que ya se han hecho otros estudios. Según la autora, la identidad étnica tiene un referente negativo al centrarse en los sentimientos de pobreza y no progreso en la

---

<sup>15</sup> La autora comenta que se hacen llamar así mismos como jóvenes "Zona Rosa".

comunidad de origen por lo que la ciudad representa una imagen de progreso no siempre satisfactoria.

También se destaca, la información ofrecida en cuanto a la actividad económica principal de los jóvenes indígenas. Limpiar parabrisas en los cruceros, vender dulces o muñecas y participar como ayudantes de albañil en alguna obra, son las principales actividades económicas en que se emplean, mismas que no están exentas del racismo y discriminación.

Algunos de los jóvenes hombres y mujeres nos dice la autora, consumen "activo" para no sentir hambre. También se señala los problemas intrafamiliares entre las parejas jóvenes, pues las imágenes negativas de lo que son los hombres y lo que son las mujeres influyen en el desarrollo de sus relaciones de pareja al no estar exentas dichas relaciones de la violencia de género, donde se reproducen, modificados, los patrones tradicionales de sus comunidades.

La autora señala que las mujeres son las más vulnerables pues a parte de estar expuestas a los patrones tradicionales en las relaciones entre hombres y mujeres, en donde la mujer tiene un rol de sumisión, ser indígena, pobre y mujer, las expone aún más a la discriminación, el racismo y la violencia.

Por último, hay que señalar una observación a la metodología empleada en este trabajo. La autora en repetidas ocasiones, opone sus propios prejuicios sobre la forma en que los indígenas otomíes mantienen sus relaciones entre hombres y mujeres (relaciones de género) al entendimiento sobre el origen de dichas relaciones. Al parecer, la autora da por hecho dichas relaciones de género, pues su investigación sólo se ocupa de investigar a los migrantes en la ciudad de México, más no en sus comunidades. Otra vez, la metodología de Arizpe parece ser la más adecuada para estudiar la migración, es decir, no sólo estudiar a las comunidades migrantes, sino también a las comunidades de origen para tener un mejor entendimiento.

Dentro del tema de la identidad en la migración a la ciudad de México, al parecer predominan las tendencias nominalistas donde se considera a la identidad y la migración como un fenómeno que se conforma a partir de experiencias individuales. A diferencia del trabajo de Lourdes Arizpe, en donde se buscan explicaciones histórico-estructurales a partir de modelos procesales, este tipo de trabajos busca comprender los fenómenos identitarios a partir de la subjetividad de los actores sociales. Sin embargo, al parecer es necesaria una perspectiva que estudie la subjetividad en interacción con las situaciones objetivas a las que se enfrentan los migrantes. De esta manera, en el tema de la migración indígena a la

ciudad de México, la identidad es un tópico de interés para tener un mejor entendimiento de la manera en que la subjetividad es transformada, y a la misma vez es factor de transformación social.

### **Racismo y discriminación.**

En las investigaciones que hablan acerca de la migración indígena a la ciudad de México, las menciones del racismo y discriminación hacia los indígenas migrantes son una variable constante, por lo que constituyen por si solas un tema sobre el cual trabajar ya que se reúnen los más importantes temas de relevancia nacional al ser el racismo y la discriminación, una característica actual en las interacciones cotidianas, en el lenguaje y en las actitudes de los mexicanos, además de ser la base en la que se constituyó en sus orígenes la misma nación mexicana.

Los trabajos en este tema son abundantes, por lo que sólo se rescataron algunos de los que se refieren al tema del racismo y discriminación hacia los indígenas migrantes a la ciudad de México. Según, Claudio Albertani es común afirmar que México no es un país racista, que eso sólo es para los estadounidenses o europeos, y que aquí conviven pacíficamente distintos grupos étnicos y nacionalidades. Sin embargo, la realidad es otra, puesto que siempre ha habido un conflicto con lo que resulte ajeno a la concepción occidental criolla y católica: el enfrentamiento principal, y fundador de la nación mexicana, es el enfrentamiento entre dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana. Sin embargo, según Albertani, en el racismo en la ciudad de México, los mismos indígenas no son ajenos a la dinámica racista, ya que en la delegación Milpa Alta, los pueblos indígenas originarios frecuentemente discriminan a los migrantes otomíes, mazahuas y náhuas de Guerrero y Veracruz (Albertani, 1999). Sin embargo y de manera general y predominante, es el racismo hacia los pueblos indígenas el que predomina en México, lo cual incide en la pérdida de aspectos de su cultura material y simbólica al representar una relación negativa donde ser indígena= ser discriminado.

De esta manera, dentro de este tema la principal referencia que se tiene al respecto es el racismo y la discriminación que se reproduce desde las instancias y órganos del estado mexicano. Este es el tema que trabaja Castellanos Guerrero (2001) en un artículo donde sostiene que el Estado mexicano es un agente o sujeto que contribuye e interviene en la reproducción del racismo en los niveles institucionales. Ejemplo del racismo a nivel institucional, es la ideología indigenista de estado que cristalizó en políticas hacia las comunidades indígenas.

Según Castellanos, el racismo en México ha tenido un desarrollo histórico que se inició con las ideas importadas de Europa en la colonia para justificar el dominio

de los conquistadores sobre los pueblos originarios; también la relación con los grupos dominantes y los grupos discriminados, ha tenido un progreso histórico, sin embargo:

*[...] el rechazo al indio persiste en el tiempo. Los contenidos de los discursos y las prácticas son variados, pero su opresión es una constante en la historia (Castellanos, 2001:166).*

Para esta autora, es en los discursos y prácticas hacia los indios, en los sistemas de dominio, en los procesos históricos que determinan la relación entre indígenas y no indígenas, donde residen las claves del problema (Castellanos, 2001). Por este motivo, para esta autora, en el ámbito regional propone a la ciudad como un espacio idóneo para el estudio del racismo, debido a la interacción de los grupos sociales y étnicos que conforman las sociedades regionales.

Es entonces en la ciudad donde es posible observar los fenómenos de racismo y discriminación. En este tono, la investigadora Cristina Oehmichen, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM ha trabajado constantemente por lo que se puede considerar como una especialista en este tema.

Para Oehmichen (2001) la desigualdad social y la discriminación que emana de las relaciones indomestizas, se expresan en el espacio físico de la ciudad de México. El espacio dice la autora, "funciona como una especie de simbolización del espacio social. La forma física de la ciudad expresa las situaciones de cooperación y competencia, a la vez que muestra las relaciones de los actores sociales con el entorno". De esta manera, ser indígena en la ciudad de México, representa una posición que históricamente a sido despreciada para quienes son identificados como tales, por lo que se enfrentan a "situaciones de competencia desventajosa en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia y otros ámbitos de la vida social" (Oehmichen, 2001:181)

Para la autora, aunque la ciudad de México sea un espacio multicultural debido a la constante migración indígena desde mediados del siglo XX<sup>16</sup>, no ha habido una transformación sustancial del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tienden a colocarlos por debajo de los mestizos. No obstante que en la ciudad no existan unas fronteras físicas para separar a los indígenas de los no indígenas y que la competencia por el espacio y las posiciones sociales sean más difusas que en el campo, no significa que no existan dichas fronteras

---

<sup>16</sup> Hay que recordar también los resultados de los censos de población y vivienda del INEGI, en donde se puede dar cuenta de que en la ciudad de México es posible encontrar a casi todos los representantes de los grupos étnicos del país.

*La disposición de los asentamientos indígenas esta ligada al proceso de urbanización del de la capital, cuya configuración expresa la competencia –pretérita y contemporánea- por espacios valorados de manera desigual. El suelo urbano se tasa en función del equipamiento y los servicios y de su ubicación. Además, se valoriza de manera desigual en función de su reconocimiento como capital cultural al estar inscrito en la lucha simbólica por el prestigio y el estatus. Esta lucha propicia la expulsión de los más desprotegidos hacia las zonas menos favorecidas, lo que hace que los inmigrantes indígenas tengan vecindarios al lado de los mestizos pobres y de otros inmigrantes rurales (Oehmichen, 2001:188).*

Así, la discriminación y racismo hacia los pueblos indígenas, también tiene una expresión espacial en la ciudad. No obstante de que dicha discriminación se dirija de manera general a los más desfavorecidos, los indígenas tienen el doble estigma: ser indígenas y ser pobres.

De esta manera, para Oehmichen, aunque las fronteras étnicas no siempre se corresponden con las fronteras físicas que separan las categorías sociales, si son frecuentes los barrios o vecindarios que llegan a agrupar a personas que son de una misma comunidad, por lo que la construcción de fronteras étnicas tiene una base social y espacial.

También se encuentra una base simbólica que mutila sus derechos. En otro artículo, la autora investiga la manera en que afecta a la ciudadanía plena las representaciones y estereotipos discriminatorios. La autora argumenta que la migración indígena a la ciudad de México, la ha hecho una ciudad multicultural. Sin embargo, la negación de sus derechos individuales y colectivos, aunados a la discriminación y racismo los aparta de una ciudadanía plena. La autora sugiere en este artículo que los pueblos indígenas están viviendo en la ciudad un segundo proceso de etnicización a causa de la discriminación, por lo que su lucha por una ciudadanía plena va más allá de las leyes, y afirma que

*[...] todas las colectividades culturales que hoy llamamos "étnicas" son producto de un largo proceso histórico llamado "proceso de etnicización" (sic.), por el cual, ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (outsiders), como extranjeras en sus propios territorios [...] en la capital mexicana los indígenas viven un segundo proceso de etnicización en la medida en que se ensancha la brecha que separa la cultura y el territorio. Con la migración cambia el contexto en cual indios y mestizos entablan relaciones, más no el sistema de distinciones y clasificaciones sociales: cambia el contexto de interacción, más no la estructura de significados atribuidos a una y otra categoría de adscripción (Oehmichen, 2003:150).*

Esta propuesta da un salto al modelo propuesto años atrás por Aguirre Beltrán, en donde sostiene que el área geográfica que dio forma a las relaciones interétnicas y por lo tanto a la frontera de los grupos étnicos, se dio en las denominadas "regiones de refugio" en donde las relaciones entre indios y mestizos definían dichas fronteras étnicas. La autora sugiere en este sentido, que las relaciones

interétnicas entre indios y mestizos se transportan a la ciudad por lo que los primeros están viviendo un segundo proceso de "etnicización".

En cierta manera, se puede decir que esta propuesta es una importante observación de las relaciones sociales y simbólicas que mantienen los indígenas con los no indígenas en la ciudad. Sin embargo, creo que la autora, al tratar de sobreponer la categoría de "relaciones indomestizas" al contexto de la ciudad de México, olvida que en la ciudad, los indígenas no sólo se relacionan con "mestizos" sino también con "criollos" y su cultura dominante, así como con otros grupos sociales como estudiantes de sociología e investigadores sociales de diversas procedencias, con ONG's y asociaciones civiles, etc. No obstante esta limitación, creo que las investigaciones de Oehmichen son un importante punto de partida para estudiar el tema de la discriminación en la ciudad de México.

En otro artículo de la autora además de sugerir la segregación étnica en el espacio urbano y la segunda etnicización de los indígenas en la ciudad, también habla de la violencia tanto física como simbólica. Debido a que la violencia no solo se manifiesta de manera física, sino también de manera encubierta, se manifiesta simbólicamente en donde el racismo y la discriminación son variables constantes. En este artículo, la autora parte de considerar a la violencia simbólica "como una práctica presente en la construcción cultural de la nación sobre la cual descansan las representaciones actuales que tienden a criminalizar a los indígenas" (Oehmichen, 2007:91)

Dicha criminalización se basa, según este artículo, en un proceso de alza de delitos y de crímenes en la ciudad, como asalto, secuestro, violación sexual y otros delitos. En esta situación, la violencia se suele atribuir al "otro" al que se separa de los "normales"; en este contexto, atribuir a los indígenas, mediante construcciones simbólicas el alza de criminalidad, es una práctica que es alentada desde la misma sociedad no indígena apoyada por los medios de comunicación que atienden de manera oportuna la nota roja para elevar sus niveles de audiencia. Si bien, las imágenes tienen una base de realidad<sup>17</sup>, no son justificadas desde otro punto de vista, pues dichas imágenes además de tener el antecedente negativo en donde el indígena es igual a "borracho", "ignorante" y "carente de conocimientos", se agregan otros estereotipos ligados a la clase social

*Es más factible que sean culpados y castigados los sujetos cuyos rasgos fenotípicos son semejantes a los de los indígenas, que aquellos que no los portan; el pobre más que el rico; el*

---

<sup>17</sup> La autora no desmiente que en las zonas donde viven los grupos indígenas en la ciudad, principalmente en el centro, haya un alto nivel de criminalidad donde principalmente los jóvenes hijos de migrantes indígenas, están involucrados actos delictivos y drogas.

*delincuente ocasional, mas que el criminal de cuello blanco. Se trata de viejas representaciones que son actualizadas y que condenan de antemano al mestizo pobre, al indigente, al desempleado, al homosexual, al niño de la calle, al comerciante ambulante, al indígena y, en general, al sujeto que muestra su pertenencia a las clases desposeídas y a otros que no son "normales", es decir, a los que no se ajustan a los modelos con los que son representadas las élites económicas, culturales y políticas (Oehmichen, 2007:105)*

De esta manera, la violencia física y simbólica de la que son víctimas los grupos indígenas en la ciudad son una prueba –tal vez la más dolorosa- de las dificultades a las que se enfrentan los migrantes indígenas a la ciudad de México. Dicha violencia se traslada a diferentes ámbitos ya conocidos, como en el trabajo, en el caso de las trabajadoras domésticas indígenas (Chávez, 2006), en el caso de los trabajadores de la construcción (Barragán, 1999; Contreras, 2000) o en el ámbito educativo donde son negados sus derechos culturales para ser educados los niños en su lengua materna (Bertley, 1998). Y no sólo en este ámbito se demuestra el racismo y discriminación hacia los grupos indígenas, sino también desde el ámbito académico por una creciente biologización de las relaciones humanas y de la vida cotidiana que sobrepone como "natural" características socialmente construidas (Menéndez, 2001)

El racismo y discriminación de la que son sujetos los grupos indígenas no sólo habla de su falta de derechos (o de la negación de ellos) y de la situación de vulnerabilidad a la que se encuentran expuestos, sino también de la podredumbre de la sociedad mexicana urbana en general (mestizos, criollos y extranjeros), de su falta de educación y de un etnocentrismo imaginario de lo que no se es, pero se desea ser (una especie de europeos o gringos de segunda generación). Esto se demuestra en el ámbito del diseño de las políticas públicas y de su aplicación efectiva. De este tema hablan también, los estudiantes e investigadores sociales cuando se indaga sobre los indígenas migrantes a la ciudad de México.

### **Políticas Públicas.**

En este tema, se destacan las problemáticas entre los migrantes indígenas que requieren de una solución gubernamental a través del diseño e implementación de políticas públicas. La complejidad de las políticas públicas radica, no sólo en el diseño e implementación de las mismas, sino también en las concepciones que se tienen del problema que requiere de una solución gubernamental. De ahí que su diseño e implementación sea una construcción colectiva que requiere de diferentes filtros, no sólo conceptuales sino de poder e intereses económicos y políticos.

Como se ha visto en los trabajos anteriores, los problemas que enfrentan los indígenas migrantes a la ciudad de México, tienen una historia que es la misma



que la del crecimiento de la ciudad en un contexto de urbanización, industrialización y migración del campo a la ciudad. En este sentido existe un gran rezago en este ámbito al ser un problema que ha crecido junto con la ciudad de México. El problema de la vivienda, como lo demuestran algunas investigaciones es uno de los que se ha tenido avance, pero no suficiente para cubrir las necesidades de los indígenas migrantes (Audefroy, 2005)

Para Juárez Díaz Rut (2005) en su tesis de licenciatura, tanto los pueblos indígenas originarios de la ciudad como los indígenas migrantes, representan la principal raíz de multiculturalidad en la ciudad de México, y aunque en los últimos años diversos grupos luchan por el reconocimiento de sus identidades particulares en la ciudad de México, no se han hecho cambios sustanciales en cuanto a las políticas públicas pues la migración es generada y agravada por la pobreza y desigualdad social, baja calidad y despojo de sus tierras, pocos apoyos financieros, escasas oportunidades de empleo, conflictos políticos y religiosos entre los mismos grupos indígenas, en fin, una serie de problemas estructurales que involucran a todos los niveles de gobierno.

En cuanto los problemas de los indígenas propios de la ciudad de México, se encuentran medidas de reconocimiento, de redistribución de derechos y recursos para la preservación y reconocimiento de sus identidades, el reconocimiento de sus derechos ciudadanos, la inclusión productiva en la economía, la lucha por la vivienda, por salud, educación y procuración de justicia. Según la autora, esto representa un reto para el gobierno de la ciudad; sin embargo este reto se ve agravado por la dinámica de la migración. Para la autora "la migración es uno de los elementos constitutivos de la actual configuración política, económica y social de la ciudad de México, sin embargo, este proceso ha sido muy difícil para los indígenas migrantes quienes sufren o han tenido que sufrir condiciones inhumanas, subempleo y una serie de abusos laborales, sociales y de discriminación étnica" (Juárez, 2005:65).

Por otro lado, como ya se había comentado, también existen concepciones y asociaciones que los políticos y encargados del diseño de las políticas públicas, han hecho de la política social. Según la autora de esta tesis, las políticas sociales han tenido en las últimas décadas diferentes concepciones y últimamente, existe una dependencia de la política social a las políticas económicas.

El tema de las políticas públicas para los indígenas migrantes en la ciudad de México es un tema difícil pues estas pasan por un complejo proceso de concepción, diseño e implementación en donde intervienen distintos factores políticos y económicos principalmente, pero también factores de carácter cultural

pues las imágenes, concepciones, y prejuicios de los encargados del diseño e implementación intervienen para su eficiente aplicación.

Pero si de la gracia de los gobernantes en turno dependiera el bienestar y la sobrevivencia de los migrantes, es seguro que ya no hubiera tales migrantes en la ciudad, puesto que no son prioridad en las políticas públicas de su gobierno. De las luchas políticas de los indígenas migrantes en la ciudad de México, se tratan los siguientes trabajos que pude localizar.

### **Organización Política y Social**

Aquí se trata de los movimientos sociales de los indígenas en la ciudad. Aunque es un tema complejo, debido a las diferentes y variados tópicos y temas, aquí sólo mencionaré brevemente algunos trabajos sobre las implicaciones de los movimientos políticos para el estado Nacional mexicano.

El movimiento zapatista es quizá el movimiento político indígena más importante de las últimas décadas del siglo XX mexicano, pues se pone en tela de juicio las diferentes concepciones sobre las cuales descansa el estado Nacional mexicano, debido a las exigencias de autonomía y del reconocimiento de sus derechos culturales y políticos como ciudadanos. A partir de este movimiento político se han dado importantes cambios, tanto en la legislación nacional (aunque sea sólo en la letra que no en la realidad), como en las luchas de los pueblos indígenas

Como se vio un poco más arriba, según López y Rivas (1996) lo étnico se puede definir como algo opuesto a lo nacional siendo que históricamente éstas son previas a las surgimiento de las naciones.

En la ciudad de México también existen diversas luchas políticas que aunque tienen un carácter inmediato (es decir, luchas por vivienda, salud, educación, entre otros), no dejan de tener una importancia de largo alcance pues tocan aspectos sensibles de relevancia nacional sobre el papel de los pueblos indígenas en la sociedad mexicana.

### **3- Recapitulación de la primera parte**

En esta primera parte se pudieron ver, en primer lugar, algunas cifras sobre el monto de indígenas que viven en la ciudad de México, así como el monto aproximado que ha migrado a la ciudad en la última década. Se comentaba en primer lugar que, de acuerdo a las cifras ofrecidas, cuantitativamente la presencia

indígena en la Ciudad de México tiene importancia, no por el número de individuos, sino por las características sociales y culturales de dichos individuos. También se pudo constatar que si bien los datos de los censos muestran una cierta tendencia, entre los investigadores sociales no existe un acuerdo metodológico común para delimitar aspectos como la región de la llamada Zona Metropolitana y la movilidad de las personas en dicha zona, por lo que de manera significativa siempre afectará a las cifras utilizadas de los censos de población y vivienda del INEGI y de otras encuestas o estudios dedicados al conteo poblacional y demográfico.

Sin embargo, también se pudo ver, de acuerdo al análisis de los investigadores, que la metodología utilizada recientemente por el INEGI para contabilizar a la población indígena, en la que se pregunta por la autoadscripción étnica además de preguntar si habla algún idioma indígena, presenta algunos problemas ya que no existe una concordancia entre el número de personas que declararon ser indígenas y aquellas que dijeron hablar una lengua indígena: de los que declararon hablar una lengua indígena (360 691 personas) el 75% no se consideraban indígenas (272 238 personas), mientras que el 38% (54 332 personas) de los que declararon pertenecer a un grupo indígena (en total 142 785 personas) no hablan ninguna lengua indígena.

Esto, que para algunos puede parecer un defecto grave en la metodología utilizada, desde otro punto de vista, muestra que el problema de cuantificar el número de indígenas en los censos, está relacionado con la manera en que los informantes de dichos censos hacen uso de la palabra "indígena". En este punto es importante señalar que la etnicidad como categoría analítica incluiría no sólo la manera en que los censos y la sociedad no indígena (mestiza o criolla) habla de los "indígenas", sino de la manera en que los actores mismos hacen uso de dichos conceptos.

De esta manera, se pudo constatar en primer lugar en la literatura revisada, las condiciones históricas y sociales por las que, los pueblos que hoy llamamos indígenas, fueron conformándose mediante la dominación y tutela, primero de la iglesia católica, después de los ejércitos de independencia y por el estado mexicano bajo el control directo del Instituto Indigenista Nacional y de organizaciones gremiales campesinas adheridas al partido oficial. Los "indigenismos" practicados en estos periodos –y todos los que salieron después– tienen en común el considerar a los indígenas como menores de edad, por lo que necesitan algún tipo de tutela para poder ser "humanos", "ciudadanos" o "mexicanos" o gente "educada" y de "bien".

En todos estos casos, la intención ha sido borrar las especificidades sociales y culturales de cada pueblo en particular por lo que la tutela siempre ha sido en el sentido de querer transformar sus características particulares y de homogeneizar para beneficio de los grupos dominantes (ya sea del régimen colonial, de la iglesia católica, o del Estado mexicano).

En este sentido, también se pudieron revisar algunos de los sentidos por los que los "indígenas" son nombrados por los no indígenas, es decir por la población mestiza y criolla, además por organismos y grupos sociales, como ONG's, organismos internacionales, estudiantes de sociología o antropología y por académicos e investigadores sociales.

La emergencia y desarrollo de las definiciones de lo "indio", queda establecida y definida por las relaciones históricas entre los indígenas y "no indígenas", entre cada pueblo en específico y los mestizos, criollos y grupos sociales. No obstante que el contenido del significado del "indio" haya variado en el tiempo, persisten conductas y acciones institucionalizadas que lo discriminan y definen como "bárbaro", como seres incivilizados e inferiores de manera natural, por lo que los ánimos civilizatorios de los grupos dominantes persisten hacia ellos.

En el ámbito académico, se pudo ver que existen por lo menos tres sentidos o posiciones ideológicas de lo indio o lo "indígena": a) aquella que asume de manera crítica que dicho concepto es una herencia de la sociedad colonial, que carece de un contenido en específico y que evidencia las relaciones, heredadas de la colonia, entre los indígenas y no indígenas. Aquí se destacan las relaciones sociales que se establecen de la relación dominante/dominado; b) la que científicamente pretende definir al indígena o lo indio, junto con la ideología que se practica en los organismos internacionales, constituciones políticas y por académicos. Aquí se asume que dicho concepto puede definir a una población en específico debido a sus rasgos culturales. En esta posición es más importante reconocer los rasgos que los identifican como "indios" a través de métodos que excluyan la percepción directa de los sujetos, y c) donde se reconocen los aspectos anteriores, como ciertos rasgos culturales y elementos etnográficos; no obstante, lo más importante es que esta posición asume la perspectiva de los sujetos para definir a lo indio. Se acepta como rasgo determinante, la dimensión identitaria, es decir, el sentido de pertenencia a una comunidad o grupo que se identifica o adhiere a un grupo indígena en específico. Se reconoce que es importante dejar a un lado los estereotipos y reificaciones (hechas por académicos y organizaciones internacionales) para dar paso a la visión que asume como elemento principal, la percepción directa de los actores sociales.

En cualquiera que sea su ámbito, tanto en la sociedad en general como en el ámbito académico, las definiciones de indio, indígena o comunidad indígena, son conceptos que han sido elaborados por agentes externos a los propios indígenas por lo que es posible que "indígena" sea una categoría supra-étnica: las definiciones de lo indio y de comunidad indígena pasan primero por el filtro subjetivo de estos para luego ser asimilados por los sujetos aludidos (una importante evidencia de esto puede ser vista en los censos de población y vivienda del INEGI mencionados más arriba).

De esta manera, para los grupos indígenas las definiciones de "indígena" o "comunidad indígena" tienen un sentido que, no obstante que hayan sido impuestas por agentes externos a ellos, encuentran en su propia cosmovisión un sentido que se acerca a lo que ellos quieren decir con sus propias palabras y significados. Así, las categorías de "comunidad" y de manera más precisa, la "comunalidad" propuestas por pensadores indígenas, son una importante veta teórica para ser desarrolladas en su propio beneficio.

Por otra parte, para los objetivos de este trabajo se observa el concepto de *grupos étnicos* para referirme en este trabajo a los sujetos centrales en este estudio. Se recurrió a la perspectiva interaccionista de Fredrik Barth para indicar la manera en que se constituyen y delimitan los grupos étnicos en la ciudad. Esta es la primera parte de la propuesta general de investigación de los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México, objetivo final de este trabajo de revisión bibliográfica.

En concreto, la propuesta de Barth para este trabajo, es más bien metodológica, y es la siguiente:

- a) los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen la característica de organizar interacción entre los individuos,
- b) asumir que hay que explorar en primer lugar, los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos
- c) en vez de investigar la constitución interna y la historia de los grupos étnicos, centrarse en el estudio en los límites étnicos y su persistencia.

En cuanto a la búsqueda de trabajos o investigaciones que se refieren a la migración indígena a la ciudad de México, se pudo encontrar que son los que se refieren a la identidad, el racismo y la discriminación a hacia los indígenas migrantes, las políticas públicas y su organización política y social, los temas o

tópicos más relevantes que tratan los estudiantes e investigadores sociales en artículos, libros y tesis del 2000 a la fecha.

El propósito de buscar los temas más relevantes sobre los migrantes indígenas a la ciudad de México fue hacer un balance de lo que se sabe hasta ahora sobre la situación de calle entre dichos migrantes indígenas. El primer paso fue buscar aquellos temas relacionados o parecidos con el tema principal de este trabajo y buscar algunos indicios, a través de los datos recabados por las investigaciones precedentes, de los indígenas que por alguna razón se encuentran en situación de calle. La evidencia empírica o la mención a la situación de calle, me proporcionó algunas pistas para empezar a lanzar las primeras preguntas o ideas que pueden ser la base de un trabajo de investigación posterior.

En resumen, dichas menciones son las siguientes:

La primera mención es en el trabajo de Lourdes Arizpe realizado en la década de 1970. Según esta autora, en la década en que hace su investigación, el gobierno intentó agrupar a las mujeres indígenas que "en andrajos y rodeadas de sus hijos pequeños, se dedicaban a vender fruta y dulces y a pedir limosna en las calles. Las que piden limosna son otomíes de los estados de Hidalgo y Querétaro. Las mazahuas [...] sólo se dedican a la venta de fruta (Arizpe, 1978: 176). La autora menciona en repetidas ocasiones la situación de pobreza extrema en que se encuentran algunos migrantes indígenas en la ciudad; estos migrantes son los que se dedican a trabajos poco remunerados y generalmente piden limosna en las calles con sus niños pequeños. Son especiales los comentarios que se hacen de los migrantes indígenas otomíes; como se verá un poco más adelante, las menciones que muestran que los migrantes indígenas otomíes son más propensos a la situación de calle que otros grupos étnicos, son una pista importante para indagar, en una futura investigación empírica, si en la situación de calle tiene que ver el origen étnico y cuáles son las razones de ello en todo caso.

Otra importante mención es la que Carlos Villalva hace en sus tesis de maestría y doctorado. Aquí el autor afirma que en su investigación encontró que indígenas jóvenes migran "en solitario" a la ciudad de México en busca que mejores oportunidades y huyendo de la violencia en sus hogares, todos con una imagen en sus mentes, de que la ciudad es un espacio de luces y de prosperidad. Sin embargo, nos cuenta el autor, no siempre es así, pues en primer lugar, al llegar a la ciudad, los jóvenes se tienen que despojar de todo aquello que los identifique como indígenas, como su ropa tradicional, sus costumbres, idioma y expresiones que adquirieron en sus pueblos para evitar el racismo y la discriminación.

Algunos encuentran algunos trabajos en los que se han ido especializando los migrantes indígenas, como la albañilería u otros oficios; pero hay otros que no pudiendo encontrar un mejor trabajo que responda a sus expectativas monetarias, se dedican al oficio de la prostitución. Al autor le interesa sobre todo, los hombres que se dedican a esta práctica, lo que sucede en su identidad masculina y las definiciones posteriores a dicha identidad. Sin embargo, no todos tienen suerte en este oficio, por lo que muchos, no pudiendo hacer algo mejor, se dedican al consumo de drogas y a engrosar la fila de los llamados “niños de la calle”.

Aunque no menciona el origen étnico de los jóvenes indígenas que estudia, si menciona la particular situación que viven en sus hogares, la cual está caracterizada por la violencia en sus hogares: Están huyendo de hogares disfuncionales o disgregados en la búsqueda de su propia identidad [...] hemos visto que la falta de los padres el hogar deja secuelas emocionales que muchas veces orilla a los jóvenes a abandonar sus hogares y engrosar la población en situación de calle o dedicarse a la prostitución (Villalva, 2007:188).

La siguiente mención es la que hace Ramírez Elizalde de aquellos jóvenes otomíes que viven en un predio de la colonia Roma, y que mantienen relaciones de género que aprendieron en sus comunidades de origen. En este trabajo la autora menciona que los jóvenes hombres indígenas se dedican a limpiar parabrisas y las mujeres a la venta de dulces y muñecas en las calles de la Zona Rosa. En esta tesis la autora afirma que en las relaciones entre hombres y mujeres predominan estereotipos en donde las mujeres tienen un papel subordinado por lo que las imágenes negativas entre hombres y mujeres predominan en dichas relaciones. Aquí la autora menciona que los jóvenes utilizan drogas como el “activo” y que se la pasan todo el día en la calle (según las quejas de las mujeres). Los problemas intrafamiliares, la pobreza extrema, la violencia, la discriminación y el racismo, son las variables constantes en este grupo de jóvenes otomíes.

Por último, se encuentran las menciones que Cristina Oehmichen hace respecto a las imágenes negativas que la población no indígena tiene hacia los indígenas. El incremento de la delincuencia es proporcional al aumento de los enemigos imaginarios de la sociedad siendo los más pobres y los indígenas donde descansan dichas imágenes. Al respecto, la autora comenta que la violencia simbólica se manifiesta en dicha imágenes donde coloca a las clases desfavorecidas en la mira de la población en general. Es decir se criminaliza la clase social y de manera especial, el origen étnico: “es más factible que sean culpados y castigados los sujetos cuyos rasgos fenotípicos son semejantes a los

de los indígenas, que aquellos que no los portan; el pobre más que el rico; el delincuente ocasional, mas que el criminal de cuello blanco. Se trata de viejas representaciones que son actualizadas y que condenan de antemano al mestizo pobre, al indigente, al desempleado, al homosexual, al niño de la calle, al comerciante ambulante, al indígena..." (Oehmichen, 2007:105).

En resumen, se pudo constatar que la presencia indígena en la ciudad de México es importante debido a la importancia cultural y social que tiene para esta, y que los problemas que enfrentan dichos migrantes –desde el más crudo racismo, hasta el acceso a la vivienda y la salud- representan una buena oportunidad para reflexionar y empezar a actuar en consecuencia y a favor de ellos y con ellos. Los grupos indígenas, vistos como grupos étnicos que se constituyen y delimitan en interacción con y en contra de otros grupos étnicos y sociales, y de manera general con el Estado nacional, es el primer resultado de esta revisión bibliográfica con la cual se pretende hacer un trabajo de investigación empírica posterior. Las menciones a la vulnerabilidad que tienen ciertos grupos sociales a la situación de calle me da las primeras pistas para elaborar con claridad un protocolo de investigación que delimite las variables en específico, así como los lineamientos de una investigación empírica en forma.



## **B- INDÍGENAS MIGRANTES EN SITUACIÓN DE CALLE EN LA CIUDAD DE MÉXICO**

### **1- Lo que sabemos acerca del tema.**

En el capítulo primero se pudo constatar la importancia de los pueblos indígenas en la ciudad de México así como los diferentes problemas que enfrentan en la ciudad. Los temas que más trabajan los investigadores sociales tratan de la identidad de los migrantes en la ciudad, del racismo y exclusión de la que son víctimas, de las políticas públicas que no cumplen con sus derechos ciudadanos y, como consecuencia de las luchas políticas que tienen al interior de la ciudad, por derechos y servicios básicos que satisfagan sus derechos elementales.

En esta parte se podrá constatar la manera en que los migrantes indígenas en situación de calle enfrentan los problemas antes mencionados a través de los trabajos expuestos más arriba.

En el tópico que me interesa, sólo pude encontrar un trabajo que habla explícitamente de los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México. En específico, este trabajo habla de los niños o menores indígenas en situación de calle en la ciudad de México por lo que quedan descartados los jóvenes y adultos en este trabajo de investigación.

Se trata de una tesis de licenciatura en antropología social titulada *La forma de vida de los menores indígenas en situación de calle en la ciudad de México*, presentada por José Luis Insúa Canales en el 2008, por lo que es uno de los trabajos más recientes sobre el tema.

En esta tesis, el autor pregunta por cómo sobreviven los niños indígenas en el proceso de adaptación para la supervivencia cultural en la Ciudad de México (Insúa, 2008:3) por lo que la investigación que desarrolla supone un proceso de adaptación o integración a la ciudad, en la que sus características culturales son puestas en juego por la cultura urbana. De manera directa el autor propone como hipótesis de trabajo la siguiente afirmación: "Los rasgos culturales tradicionales de los niños de origen indígena en situación de calle son gradualmente modificados por la cultura urbana para su integración a la ciudad" (*Ibid*, 2008:3).

A partir de dicha hipótesis se puede notar que su trabajo se ocupa, conceptual y empíricamente, en probar o refutar la afirmación que hace sobre la cultura tradicional de los niños indígenas, lo cuales se encuentran en un proceso de adaptación a la ciudad. La pérdida gradual de lo que él llama "cultura tradicional"

(lengua, costumbres, creencias, etc.) es la principal suposición de este trabajo. Esto se puede ver reflejado en la formulación de su marco conceptual, en donde la definición de cultura a la que se apega es la que declara que la cultura es el conjunto de costumbres practicadas por los miembros de una sociedad como "una forma particular de vida aprendida, compartida y transmitida por los miembros de dicha sociedad por lo que su suposición va en el camino a comprobar que, efectivamente, hay un cambio cultural o aculturación de los niños indígenas en la ciudad y un abandono paulatino de dicha cultura tradicional" (*Ibid*, 2008) por lo que el autor concluye que el apego a su cultura es una táctica de sobrevivencia en la ciudad, ya que estos desean ser aceptados por la comunidad urbana por lo que

*En aras de alcanzar ese objetivo, el indígena migrante ansía ser aceptado por su nueva comunidad urbana, pero guardando sus diferencias, para lo cual recurre a romper mecanismos de identificación, de manera que esto le permita delimitar un "nosotros" [...] los indígenas migrantes ejercen su cultura propia hasta donde la vida de la ciudad se los permite... (Ibid, 2008: 112).*

De esta manera, el poder de la cultura urbana se superpone a la cultura tradicional de los indígenas migrantes, lo cual hace que pierdan sus costumbres, lengua, vestido, etc. por lo que el autor concluye que su hipótesis es comprobada al constatar que los niños y adolescentes indígenas en situación de calle van modificando de manera progresiva los rasgos de su cultura tradicional, como la lengua, costumbres y creencias, en otros tiempo significativos por lo que su integración a las diversas manifestaciones de la cultura urbana es un hecho (*Ibid*.2008).

--- Ya-se-había comentado más arriba la propuesta metodológica de Fredrik Barth, la cual asume que es mejor concentrarse en los límites sociales de los grupos étnicos que en la cultura de dichos grupos. Este giro metodológico supone que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que utilizan los actores mismos para organizar la interacción entre los individuos, por lo que explorar los diferentes procesos que participan en la generación y conservación de los grupos étnicos, en vez de estudiar la cultura como el aspecto principal de los dichos grupos, nos daría una perspectiva distinta sobre el problema del cambio social, la aculturación y los diferentes procesos de transformación, ya que no obstante estos, persisten los grupos étnicos en la ciudad de México, por lo que explorar los procesos que participan en dicha conservación parece un camino que puede dar una perspectiva distinta de dicho problema.

Sin embargo, los datos empíricos que ofrece el autor de la tesis son útiles para mis objetivos. El autor afirma (sin revelar su fuente) que en la actualidad, de todos los niños en situación de calle aproximadamente el 16% son de origen indígena.

Nos informa, de manera general, que la población indígena migrante en el Distrito Federal vive en situación de extrema pobreza, con altos índices de analfabetismo y nulas o muy pocas oportunidades de empleo formal. Los niños indígenas migrantes viven hacinados en viviendas precarias, como viviendas en ruinas, locales o bodegas que se alquilan en la Merced, con altos niveles de inseguridad y carentes de servicios básicos, como salud y educación (*ibid.*2008).

Para su estudio el autor entrevistó a 50 niños y niñas en situación de calle: mazahua, mazateco, mixteco, nahua, otomí, purépecha y trique localizados en las delegaciones Coyoacán e Iztapalapa. El 31% de su muestra corresponde al grupo étnico otomí; 18% al grupo nahua; 14% al mixteco; 6% al trique y el resto, 12% son zapotecos y de otros grupos. La mayoría de los niños habla una lengua indígena (77% por ciento), sin embargo el autor observa que hay un porcentaje significativo de niños que hablan más español y de aquellos que no hablan ninguna lengua indígena (*Ibid.* 2008)

La mayoría de los niños son adolescentes que crecieron en la ciudad (entre sus entrevistados, llevan de 6 años a 6 meses en la ciudad) los cuales la mayoría no asiste a la escuela por tener que ayudar con el ingreso familiar, además de la discriminación y racismo en las escuelas.

En la unidad domestica o familiar indígena predomina la práctica del trabajo de todos sus miembros por lo que todos tienen que ayudar en las actividades para obtener dinero. De esta manera, las actividades para obtener dinero, más usuales entre los niños indígenas son, la venta de mercancías y/o artesanías, limpiar parabrisas, cargar mercancías y pedir dinero o limosna. La mayoría de los niños (el 53% por ciento) “trabaja” de lunes a domingo en un promedio de 6 horas diarias, ganando entre 20 y 150 pesos diarios.

En esta parte el autor sostiene que el trabajo en la calle “los lleva a afrontar un severo desarraigo, de pérdida de identidad y de discriminación” (*Ibid.* 2008:93). Hay que destacar que el autor observó que hay un alto porcentaje de niños que se dedican a la mendicidad donde sobresalen los otomíes, mixtecos y mazahuas dentro de esta actividad.

Entre las familias indígenas existen en su mayoría, según el autor, las familias extensas y afirma que hay un reforzamiento de los lazos familiares, pero como un mecanismo de defensa en la ciudad. Es decir, el reforzamiento de los lazos familiares es directamente proporcional a la situación de pobreza y precariedad, por lo que al ascender económicamente estos disminuyen. Esta es la tesis que propuso Lourdes Arizpe en la década de 1970 y el autor afirma, siguiendo a esta

autora, que "la situación económica y social de los migrantes es un factor determinante en las relaciones de parentesco" (*ibid*, 2008:72).

Por último, también afirma que los migrantes indígenas nunca conviven con personas ajenas a su grupo. Ahora bien ¿cómo es que el autor supone la pérdida de la cultura entre los niños indígenas en situación de calle? En primer lugar el autor afirma que en el proceso de adaptación o integración urbana, los indígenas adquieren una identidad no indígena y que la adopción de dicha identidad "revela la descomposición del mecanismo de identificación que permite delimitar un 'nosotros', vinculado a un patrimonio cultural que se consideraba propio y exclusivo" (*Ibid*, 2008:76). De esta manera, según el autor, los migrantes portadores de cultura, al ponerse ropa urbana y adoptar cierto lenguaje y conducta urbana, pierden paulatinamente su cultura e identidad tradicional.

*Al igual que el comercio ambulante [...] el servicio doméstico permite al migrante indígena (niño, adolescente o adulto) aprender el idioma español, usar artículos de la industria y adoptar nuevas ideas y costumbres, distintas de las que tradicionalmente poseía, todo lo cual lo induce a romper con su misma sociedad de origen, ya que al verse envuelto en estos mecanismos de subsistencia moderna, le es muy difícil sustraerse a participar de ello (Ibid, 2008:78).*

El impacto de la ciudad, según el autor, se ve reflejada en el abandono de los elementos visibles de su cultura, como el lenguaje, vestido, costumbres y creencias y supone, además, que la adaptación a la ciudad o su asimilación es equivalente al desdibujamiento de su cultura tradicional.

A primera vista, las conclusiones de esta tesis pueden ser puestas en entredicho, sin embargo, pone de manifiesto unas preguntas que es oportuno atender. Y son las siguientes ¿por qué a pesar de la evidente pérdida de los elementos culturales "tradicionales" siguen persistiendo los límites sociales de los grupos étnicos? Y de manera concreta, ¿cuáles son los procesos por medio de los cuales, a pesar de esta "pérdida" cultural, los grupos indígenas siguen persistiendo en el tiempo? ¿cuáles son los nuevos significados, creencias, y costumbres culturales que emergen en las condiciones precarias de la ciudad?

Como se pudo ver más arriba con el trabajo de Marta Romer, la pérdida de la identidad tradicional es algo más complejo que el simple abandono u ocultamiento de los elementos tradicionales de la cultura. En estos procesos intervienen factores como, la generación de migrantes (tiempo en la ciudad) y el tipo de relación con los padres, la percepción de la cultura de sus padres, el nivel de exposición a la discriminación y el racismo en sus experiencias individuales, entre otros. También sostiene que los niveles de aceptación o negación de la identidad indígena nunca son estables ya que depende de su historia de vida y de sus

experiencias personales, por lo que su identidad se construye en interacción continua con y en contra de otros.

Esto me induce a pensar que se necesita de un mejor marco conceptual a partir de las teorías existentes; un marco conceptual con bases empíricas que nos ayude a comprender y a explicar los cambios sociales y culturales, así como los procesos de aculturación, de integración o adaptación y de cambio de identidad de los indígenas migrantes sin tener que recurrir a las explicaciones simples donde se supone de manera automática que, la pérdida de elementos culturales tradicionales, es igual al desdibujamiento de los límites y fronteras étnicas.

No obstante lo anterior, la evidencia de la existencia de indígenas migrantes en situación de calle muestra la pertinencia de un estudio que explique y comprenda los problemas a los que se enfrentan en lo que se refiere a su identidad y permanencia como grupo étnico.

De esta manera, al parecer, la calle se vive de manera distinta cuando se es indígena. En un estudio hecho por una institución de ayuda a niñas de la calle, entre los menores y jóvenes que viven en la calle, mencionan que hubo un caso que les llamó la atención porque se trataba de un joven mazahua de 17 años viviendo en la calle. Los autores mencionan que el no se consideraba como "niño de la calle" a pesar de haber vivido en la calle, de tener un historial en instituciones de ayuda, de involucrarse con otros jóvenes callejeros y de consumir drogas con ellos. Desde su experiencia como institución de ayuda de niños y jóvenes callejeros, los autores opinan sobre este joven que "el pertenecer a un grupo indígena le permite mantener rasgos de identidad distintos del común de los niños de la calle, pero a su vez su estado infantil le permite el acceso y permanencia a los espacios urbanos mediante la convivencia con estos grupos" (Saucedo, et.al. 2005:52). Y a continuación transcriben un fragmento de una entrevista que le hicieron, que vale la pena transcribir también:

*Pues yo venía dizque a buscar trabajo, pues pensando que la ciudad era, bueno pues yo la ciudad creía que era de otro [modo] ... me quedé en la calle, me quedé en la terminal, como llegué ya de noche, me quedé en la terminal... en Observatorio, ahí me quedé en la noche, en la calle y ahí hay más chavos de la... me robaron mi ropa, pero como no tenía un lugar donde vivir*

*¿Y te quedaste con esos chavos?*

*Sí como 20 días*

*¿Y cómo le hiciste para integrarte, si no conocías a nadie?*

*Pues como había chavos igual que también no conocían a nadie, me empecé a juntar con ellos, y ya después nos juntamos con los otros (en Saucedo et.al. 2005:52)*

Según los autores, debido a que en sus comunidades el trabajo infantil tiene una valoración positiva, los niños llegan a la ciudad en busca de trabajo, pero lo que encuentran son amargas experiencias, por lo que tienen que convivir con grupos de niñas y niños de la calle e instituciones de ayuda, por lo que a diferencia de otros migrantes indígenas, tienen que pasar por la experiencia de la vida en la calle. Los autores afirman que los niños indígenas en situación de calle se miran distintos a los demás niños por ser indígenas y por venir del campo, sin embargo, la situación cambia cuando empiezan conocer el uso de las drogas pues es un factor de arraigo con los grupos de niños callejeros, y sentirían vergüenza si se enteran en sus comunidades que usa drogas, por lo que el regreso a sus comunidades es más difícil en la medida que se adentran a ese mundo (Saucedo et.al. 2005).

Por otra parte, las menciones que se han hecho hasta aquí acerca de las diferencias que hay entre los grupos étnicos en cuanto a la manera de migrar, la especialización económica y el éxito o fracaso en su integración a la ciudad, evidencian otro problema de conocimiento que sería oportuno abordar ya que, de existir diferentes patrones migratorios según el grupo étnico que se trate, nos encontraremos ante una interesante y oportuna línea de estudio.

En este sentido, me parecen interesantes las repetidas menciones que se han hecho de los otomíes como un grupo que se encuentra en una situación particular de pobreza y por lo tanto, y de acuerdo a los propósitos de este trabajo, a una exposición especial a la situación de calle. Un ejemplo de esto, es una investigación realizada por Ukeda Hiroyuki sobre la pobreza y los pueblos indígenas en donde el autor afirma que los otomíes son uno de los grupos más pobres que habitan en la capital (Ukeda, 2001).

El autor confrontó mediante un estudio empírico (con indígenas que viven en un predio de la colonia Roma) la visión economista y la visión de la autonomía de los pueblos indígenas<sup>18</sup> y encontró que entre los indígenas otomíes que viven en conjunto con sus paisanos, estos son los más pobres y marginados, los que tienen el más bajo nivel de educación, los que tienen más problemas de alcoholismo entre los adultos y de drogadicción entre los niños y jóvenes (por lo que estos se encuentran más expuestos a la situación de calle), y los que presentan problemas al interior de las familias, a diferencia de las familias que viven separadas de sus paisanos, no obstante de que los primeros presentan más

---

<sup>18</sup> Aunque el autor confunde la propuesta de autonomía indígena sólo con la parte económica, los datos ofrecidos al respecto son interesantes ya que muestran las deficiencias de los programas de ayuda tanto de las ONG con propuestas autonomistas (en el sentido del EZLN), como de las políticas públicas dirigidas a los indígenas migrantes, en especial hacia los indígenas otomíes.

rasgos de la cultura tradicional, como hablar otomí, vestir sus ropa tradicional y visitar más el pueblo (Ukeda: 2001). Debido a este tipo de evidencias empíricas, cabe preguntarse por la relación entre el origen étnico y el éxito o fracaso en su integración al sistema cultural y económico de la ciudad.

De esta manera, los indígenas migrantes en la ciudad de México enfrentan distintos problemas entre los que se encuentra la situación de calle y al parecer, de manera especial en ciertos grupos étnicos.

Sin embargo, la probabilidad de enfrentarse a situaciones y problemas en la ciudad, depende de múltiples factores, que ya se han visto con anterioridad. Muchas de estas situaciones vulneran su integridad como personas y los exponen a diversos riesgos como la prostitución (Villalva, 2002 y 2007), la situación de calle (Insúa, 2008), así como a la posibilidad de adentrarse a las redes de la delincuencia, donde a la vez de ser víctimas de la delincuencia, también son victimarios, como así lo demuestra el estudio hecho por López Marroquin (2008) en su tesis de licenciatura sobre los jóvenes indígenas presos en las cárceles de la ZMVM.

De esta manera, lo que se puede rescatar de esta parte son las siguientes observaciones:

- a) La situación de calle es una situación latente entre los migrantes indígenas migrantes a la ciudad de México, especialmente entre los niños y jóvenes indígenas
- b) Existen diversos factores que inciden en la posibilidad de estar en situación calle, como el nivel de pobreza, las relaciones familiares, la percepción que tienen de su cultura debido a su exposición a la discriminación y el racismo en la ciudad, los patrones migratorios entre los diversos grupos étnicos, la autodefinición de su identidad, etc. En resumen, se tratan de factores tanto objetivos como subjetivos
- c) La situación de calle puede ser vista como la situación límite en la frontera de los grupos étnicos puesto que aquí, las categorías étnicas encuentran un límite establecido por la interacción entre los actores individuales
- d) Se necesitan más estudios que indaguen sobre la situación de calle de los indígenas migrantes en la ciudad de México ya que no se han investigado en su totalidad las implicaciones de ser indígena y estar en situación de calle. De manera específica, se necesitan estudios que comparen los patrones migratorios entre los diferentes grupos étnicos, ya que, al parecer, existen diferencias entre la manera de migrar, de permanecer y de integrarse a la ciudad.

## **2- Una exposición breve sobre la situación de calle en la ciudad de México.**

En la sección anterior se pudo constatar de manera breve que la situación de calle entre los indígenas migrantes es un asunto que requiere de más estudios detallados pues es a través de esta situación límite donde se pueden conocer los procesos por los cuales se preservan los límites sociales de los grupos étnicos en la ciudad de México.

Puesto que la situación de calle es el asunto principal en este trabajo, es conveniente conocer algunas de sus características, así como de sus actores principales: los niños y jóvenes que las habitan las calles de la ciudad.

Los trabajos relacionados con la situación de calle en la ciudad de México, son en su mayoría dedicados a los llamados "niños de la calle" y están hechos principalmente por psicólogos y por instituciones de ayuda. Sin embargo, los datos recabados en estas investigaciones son de especial interés para los propósitos de este trabajo.

### **Los llamados "niños de la calle"**

El término "niño de la calle", utilizado desde finales de la década de 1980, sirvió para identificar y llamar la atención en la situación especial de millones de niños en Latinoamérica, África, Asia y otras partes del mundo. En 1989 la UNICEF utilizó el término para referirse a los niños con las siguientes características:

- Viven en la ciudad
- Las relaciones familiares son débiles cuando las hay
- Desarrollan estrategias de supervivencia
- La calle es su hábitat principal y reemplaza a la familia como instancia de socialización
- Están expuestos a riesgos importantes

Posteriormente y debido al mayor acercamiento y estudio de los niños, en 1995 se crearon las distinciones entre "Niño de la calle" y "Niño en la calle", refiriéndose el primero a los menores que viven y duermen en la calle y que han cortado el lazo con sus familias, y el segundo a aquellos que permanecen mucho tiempo en la calle pero que aún mantienen sus lazos familiares. Sin embargo, estas expresiones no han sido aceptadas por todos ya sea por motivos culturales (no en todos los países donde se manifiesta el fenómeno, la calle tiene un referente negativo), o teóricos (es restrictiva) o políticos (por demagogia) (UNESCO, OICI, 1995), o porque se encuentran dificultades tales como: 1- que los niños rechazan



el término, 2- porque la categoría es difusa y 3- porque el término es estático (Llorens, et.al. 2005)

El término, no obstante, a adquirido popularidad en la década de 1990 en México y Latinoamérica. Manuel Llorens (2005) cuenta que desde los últimos años de los ochenta, en Venezuela aparecieron diversas organizaciones no gubernamentales dedicadas a atender a los niños y niñas, y que uno de los propósitos de estas organizaciones fue hacer conciencia en la población y los gobiernos para que se les prestara mayor atención. Pero argumenta que, una vez cumplido este propósito, una vez que se logró llamar la atención del problema y que fue tomado en cuenta por los medios de comunicación, universidades, numerosas organizaciones no gubernamentales y el Estado, se pasó de la desatención a una "cierta fascinación" por los niños de la calle (Llorens, et.al, 2005: 31).

En México ha pasado algo similar. Es muy común referirse a los niños, niñas y jóvenes que trabajan o viven en la calle, simplemente como niños de la calle. En los medios de comunicación se hace referencia a ellos y exponen las características más sórdidas de las situaciones de estos niños (ver por ejemplo los trabajos periodísticos de Calderón Judith, 2003; Avilés Karina y Francois Escarpit, 2001), en las tesis de estudiantes se encuentran muchos títulos con el término "niños de la calle"; en los trabajos de académicos también es frecuente este término y las instituciones no gubernamentales y de gobierno hacen uso de manera extensiva de este término.

Estas últimas han creado diversos términos para referirse a ellos dependiendo de sus intereses profesionales o no: infancia en riesgo, niños en situación especialmente difícil, menores vulnerables y en situación de riesgo, callejeros, niños en situación de calle, niños de la calle y niños en la calle, son algunos de los términos que se han creado para etiquetar a los niños.

Desde los noventa ha habido muchos esfuerzos para superar la caracterización por definiciones<sup>19</sup>, pero ha sido más fuerte la llamativa definición "Niños de la calle". Aunque se dice que se habla por motivos teóricos o prácticos de niños "de" "en" y "por" la calle, se tratan sobre todo de niños y niñas entre 5 y 18 años con variaciones de la mayoría de edad según los países y culturas (UNESCO, OICI, 1995). Sin embargo, de acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) a los menores de 18 años se les considera como niños.

Si bien el problema de los niños de la calle no es nuevo si lo es la manera en que hoy se manifiesta. La categoría "niños de la calle" al parecer se ha quedado corta

<sup>19</sup> "La definición bidimensional del niño de la calle es superada por la complejidad psicosociológica y cultural del fenómeno. Es preferible actuar en términos de modelos más que por definiciones. Todos los modelos debieran tener por lo menos seis dimensiones: 1- físico espacial 2- temporal 3- social 4-dinámico 5-identificadorio 6-por motivación" (Lucchini, 1996: 30)

para explicar los cambios y recomposición de los grupos de menores que anteriormente se conocían bajo esta etiqueta. No obstante, no es fácil hablar de un fenómeno que tiene un alcance internacional. Tan sólo en Latinoamérica se puede encontrar, para empezar, en Brasil, Perú, Colombia, Venezuela, Guatemala, Argentina y México, además de que no es privativo de países en subdesarrollo, pues en países como Estados Unidos también hay diferentes manifestaciones y circunstancias por las que tanto menores como jóvenes se encuentran en distintas situaciones de calle. Por otra parte, es un tema que se encuentra relacionado con otros de gran envergadura como la pobreza y exclusión, la urbanización desorganizada, así como la manera en que la economía globalizada y las políticas neoliberales han configurado estructuras de desigualdad y exclusión. Por estas razones, aquí sólo me referiré al caso de los niños y jóvenes de la calle en la ciudad de México.

Siguiendo a Makovski (2004), en México el fenómeno de la infancia en situaciones de calle (mendigando, vagando, o durmiendo en la calle), tiene sus antecedentes en la colonia con los niños producto de las violaciones sexuales de las indígenas por los españoles. En el siglo XIX se reporta la presencia de niños realizando trabajos callejeros como lustrar zapatos o vendiendo periódicos. Pero es, según la autora, hasta los años cuarenta del siglo XX en que aumenta la proporción del fenómeno en el periodo de industrialización y de la migración de las zonas rurales hacia la ciudad de México. De esta manera, se fueron formando espacios de población marginada desprovista de servicios básicos, educación salud y recreación agudizándose así distintas problemáticas sociales. Según Makovski "una de las grandes causas que explica la presencia de la infancia callejera en la ciudad de México lo constituye la pobreza y la precariedad socio-familiar" (Makovski, 2004: 73).

Pero, la atención –tanto de la mirada de los académicos como de los gobernantes en turno a este fenómeno- no empieza hasta en los años ochenta debido a su incremento en un contexto de ajustes de la nueva economía neoliberal. Las primeras miradas se dirigieron hacia problemas más llamativos como el surgimiento de las bandas juveniles en las periferias de la ciudad de México caracterizadas por la marginación y pobreza.

Ejemplo de esto es un documento en el que el autor argumenta que la causa del surgimiento de las bandas juveniles es: 1) la marginación y la pobreza, 2) la exclusión social e institucional 3) la despersonalización del individuo por la cultura de masas 4) el "terrible y desmedido crecimiento de la ciudad de México" y 5) las crisis económicas y la corrupción. (García, 1991: 158). Si bien el surgimiento de las bandas juveniles es otro tema, no lo son las causas mencionadas por el

investigador ya que las características socio-económicas y macro- económicas son las que más adelante describen otros acercamientos al problema.

Un ejemplo es el peculiar acercamiento de Alejandro García mejor conocido como el "padrecito Chinchachoma"<sup>20</sup>. El Chinchachoma (como así le decían) es el fundador de Hogares Providencia, unas de las primeras casas de ayuda a niños de la calle y escribió algunos libros referentes a su experiencia con los niños de la calle. Su diagnóstico y acercamiento del problema, no obstante su motivación encontrada en la piedad cristiana y con poca exactitud científica en sus métodos, ofrece los primeros diagnósticos del problema. Dice que para finales de la década de 1980, en la ciudad de México hay aproximadamente 50 000 niños entre 3 y 14 años en situación de calle, más 25 000 en Acapulco y 10 000 en Monterrey. Según Chinchachoma las características psicológicas de un niño de la calle son las siguientes: a) es un niño adulto b) es un niño inseguro c) es un niño con miedo d) es un niño primario y e) es un niño sin metas (García, 1991: 177). Sus características socio- económicas son: i) familias desintegradas 2) padres divorciados 3) violencia recibida 4) violencia entre los padres 5) incompreensión 6) miseria y 7) Afán de aventura (García, 1991: 185).

Estos son algunos de los primeros acercamientos al problema, y aunque los datos ofrecidos carezcan de exactitud científica, si son significativos porque muestran tanto la magnitud del fenómeno como la manera de abordarlo. A partir de la década de 1990 empieza a haber una cierta visibilidad del fenómeno al empezar a estudiarse, a recibir la atención de los medios de comunicación y al ser el motivo de existencia de las casas de ayuda para los "niños de la calle".

Siguiendo a Makovski (2004) hacia 1992 el Departamento del Distrito Federal creó la Comisión para el Estudio de los Niños Callejeros COESNICA y este tenía como cometido realizar un censo entre la población infantil de la calle y se encontró que había 11'172 niños y niñas que trabajan en la calle en distintas ocupaciones. De estos, 1020 vivían en la calle. La UNISEF, por su parte, contó hacia 1995, 13' 373 niños y niñas trabajando en la calle, de los cuales 1'850 dormían además, en la calle incrementándose en un 20% respecto al conteo de 1992, aumentando también en un 81% el número de niños que vivían en la calle (Makovski, 2004).

Por último en el año 2000 el DIF, la UNISEF y el gobierno del D.F realizan un nuevo estudio cuantitativo. Este registra 14 322 niños que usan la calle como lugar

---

<sup>20</sup> El padre Chinchachoma es un personaje muy popular y referente entre los chavos de la calle de la ciudad de México y las instituciones de ayuda a niños de la calle por sus primeras intervenciones y sus inusuales métodos pedagógicos, ya que este, se flagelaba cada vez que "sus niños" recaían en las drogas o robaban. Decía que sus niños ya habían recibido muchos golpes y que esta era la manera en como "el Cristo le había enseñado" (García, 1991: 83)

de trabajo y vivienda: 7% declara vivir en la calle, y el 28.8% de la población total se concentra en la delegación Cuauhtémoc. De los niños de 6 y 17 años, el 69% declaró haber nacido en la calle mientras que el 51.8% de los que viven en la calle reportó ser de otro estado de la república.

Hay un dato que me parece importante resaltar. Dicho estudio mostró que la población que vive en la calle está compuesta en su mayoría por jóvenes adolescentes: un 79% tiene más de 12 años. Esto quiere decir que estos jóvenes tienen hoy día alrededor de 20 años y que por esta razón ya no son mas "niños de la calle". Lo cual significa que éstos, ya no son asunto ni de las casas de asistencia ni de las políticas públicas que encuadraron el problema a los llamados "niños de la calle".

Ahora, en otro estudio realizado por una casa de ayuda a niñas de la calle realizado en el 2005, se muestran los siguientes datos. En una investigación cualitativa se eligió una muestra de 10 niños y 12 niñas de entre 13 y 17 años. El rango de edad fue en conformidad a la definición de la Unisef, donde se declara que a las y los menores de 18 años se les considera niños. De esta manera, la muestra estuvo conformada por los siguientes sujetos:

Nombre	Edad	Ongen	Tiempo en la calle
Fernanda	15	Oaxaca	Nueve años
Teresa	17	D.F.	Diez años
Magda	16	DF	Una año
Rosano	15	Hidalgo	Nueve años
Hilda	17	Veracruz	Cinco años
Andrea	14	Michoacán	Siete años
Lucia	17	DF	Siete años
Adriana	17	DF	Cuatro años
Viridiana	16	DF	Diez años
Mayra	15	DF	Dos años
Sara	13	Guerrero	Tres meses
Sofia	15	DF	Siete años
Rodrigo	14	DF	Nació en la calle
Mario	17	Edo de México	Dos años
Mauro	14	DF	Ocho años
Gustavo	17	Edo de México	Dos años
Alfredo	15	DF	Cuatro años
Mariano	15	DF	Ocho años
Alejandro	14	DF	Seis años
José	16	DF	Ocho años
Santiago	16	DF	Seis años
Pedro	16	DF	Diez años

Fuente: Saucedo et.al. 2006: 32

Si tomamos en cuenta de que dicho estudio fue realizado a finales del 2005, para el 2011, seis niños (el 27.2%) que tenían 15, ahora tienen 21 años; cinco niños (el 22.7%) que tenían 16 ahora tienen 22 años; seis niños (el 27.2%) que tenían 17, ahora tienen 23 años. Cuatro niños (el 18.1%) tienen hoy 19 años y un niño (el 4.5 del total) tiene 18. La mayoría de los anteriormente llamados "niños de la calle" (el 77.1%) hoy son "jóvenes de la calle" que por estar fuera del rango de edad de las instituciones y de los organismos internacionales, son excluidos y olvidados de sus programas y políticas de atención. También, se destaca que siete niños de esta muestra, son migrantes que vienen de otros estados de la república y que la mayoría de estos llevan más de dos años viviendo en la calle.

Es importante tomar en cuenta el tiempo que llevan viviendo en la calle, puesto que entre mas tiempo permanezcan en la calle, más fuertes son sus vínculos con la calle, o con la red social que completa el cuadro o el fenómeno de los niños de la calle por lo que el problema se hace más complejo.

Al respecto, hay un conocimiento exacto sobre el "proceso de callejerización" o de su "carrera por la calle" que según la investigación realizada por Saucedo (2006) incluiría:

a) La vinculación calle/-casa: donde se consideran los motivos de salida a la calle, los procesos entre su núcleo familiar y la calle, su percepción del riesgo en la calle y su vinculación y apego a esta. b) La trayectoria institucional: es el recorrido que los muchachos han tenido por la amplia gama de instituciones y se incluye el tiempo de permanencia, los motivos de entrada y salida y su evaluación de su estancia. c) La historia laboral: donde se incluyen las distintas actividades (informales todas ellas) que llevan a cabo para su sustento y las estrategias de supervivencia derivadas de su estancia en la calle. d) La sexualidad y el género: donde se incluyen el embarazo, la maternidad y la paternidad, las relaciones afectivas y amorosas, los roles de pareja, actividad sexual, prostitución / sexo recompensado y su percepción de las prácticas de riesgo y e) La historia toxicológica: que incluye los aspectos relacionados con el consumo de drogas, sus periodos de consumo, los tipos de drogas que han consumido, antecedentes familiares en cuanto adicciones, historias terapéuticas existentes, sus razones de su consumo y su nivel de angustia ante la recaída (Saucedo, et.al. 2006: 37).

Los niños y jóvenes de la calle establecen, a lo largo de su carrera por la calle, diferentes relaciones sociales con distintos actores y grupos urbanos: puesteros ambulantes y fijos, transeúntes, narcotraficantes al menudeo, instituciones, educadores de calle, grupos religiosos, et. Todos ellos conforman una red y una estructura social que se ha convertido con el tiempo, en parte del problema de los

niños de la calle. Incluso, las mismas instituciones de ayuda se han convertido en parte del problema incidiendo en su permanencia en la calle.

Es conocido, incluso por las propias instituciones<sup>21</sup>, que la gran mayoría de los niños tienen un amplio historial de estancias por instituciones de diversos tipos, en las que los niños tienen generalmente una estancia breve porque saben aprovechar muy bien los beneficios de una y de otra. Si las instituciones de ayuda deben ser lugar opuesto de la itinerancia proporcionado inclusión social, lo cierto, dice Makowski, es que éstas se encuentran totalmente incorporadas al circuito y son parte de él (Makowski, 2004: 208). Según la antropóloga, por lo menos hay dos explicaciones de esta contradictoria situación: 1) la dificultad de mantener lo institucional como una opción real al gran atractivo de la calle, 2) el fracaso de la mayoría de las instituciones de asistencia para anclar a los chavos fuera del espacio de la calle, proviene de la propia lógica institucional.

Esta lógica institucional consiste, según Makowski, en que las instituciones son las "grandes fabricas de los etiquetamientos sociales" (Makowski, 2004: 212), tales como: "menor", "menor en situación irregular", "de la calle", "en la calle" y muchas más que partieron de los propios análisis de las instituciones al descubrir la complejidad y diversidad del problema. De aquí que se haya también diversificado la oferta institucional dedicada a cierta población con ciertas características.

Esto ha provocado, más allá de los resultados positivos que puedan tener<sup>22</sup>, que se reproduzcan "lógicas segregativas del conjunto de la dinámica social" (Makowski, 2004: 212). Sin embargo, se encuentra otro factor de esta lógica institucional. Lucchini (1995) afirma que la intervención programada abarca aspectos financieros, legales y políticos, pedagógicos y didácticos, culturales e institucionales y que se desarrolla una competencia por los recursos financieros y en los modelos didácticos y pedagógicos. Para Makowski, la división de la población objetivo se debe no solo a la complejidad de la realidad callejera "sino a una reorientación de los financiamientos lo que hace que algunas sub-poblaciones sean más financiadas que otras" (Makowski, 2004: 212).

---

<sup>21</sup> Es interesante notar como las propias instituciones se dan cuenta de este fenómeno en el que los niños transitan de una institución a otra: "Para un niño o niña en situación de calle, la presencia de educadores y representantes de diversas instituciones forma parte de sus relaciones cotidianas...el paso por las instituciones es la mayoría de las veces breve, y se puede observar que conforme el tiempo pase, el niño o la niña se irán acostumbrando a esa fluctuación por diversos espacios, buscando aquél donde se sientan más a gusto, y este recorrer diversos tipos de instituciones pasará a formar parte de su vida callejera" (Saucedo, et al., 2005: 57). Sin embargo, se limitan a decir que la solución a este problema es mejorar los programas de intervención.

<sup>22</sup> Los resultados positivos, según una institución de ayuda, son mejorar su calidad de vida en las calles, reducir prácticas de riesgo y proporcionar afecto y que salgan de las calles. Respecto a esto último, es difícil conocer cifras de niños que realmente hayan salido de las calles para tener una vida dentro de la sociedad. Las instituciones generalmente son muy herméticas y no permiten fácilmente que "extraños" conozcan estos datos. Habría que preguntarse si realmente existen cifras de niños que hayan salido de las calles, lo cual es muy dudoso.

Pero también la lógica económica segrega a partir de la edad, ya que cuando los niños rebasan la mayoría de edad legal, pocas instituciones se hacen cargo de ellos. Esta lógica económica no termina aquí. Las instituciones se han convertido con el tiempo en una fuente de trabajo para muchas personas, profesionales o no. Y para los chavos de la calle las instituciones forman parte de su red de supervivencia. Esto ha ocasionado que la exclusión social se consolide como un proyecto tanto para el personal que labora con los niños como para los mismos niños: "vivir en la exclusión y vivir de la exclusión, tanto para la diversa gama de instituciones que conforman la red como para sus usuarios, los chavos de la calle" (Makowski, 2004: 109).

Hasta aquí se pudo ver, a través de esta breve revisión del fenómeno de los llamados "niños de la calle", que son utilizadas categorías rígidas para encuadrar diferentes realidades de los menores debido a la lógica institucional de los prestadores de ayuda "profesionales". Así, se logran encubrir distintas realidades que van más allá de la simple enunciación de los programas de ayuda y de las buenas intenciones de las instituciones. Los así llamados "niños de la calle" son en realidad niños, jóvenes, hombres y mujeres de diferentes procedencias que tienen en común compartir las calles como el espacio principal de supervivencia.

Los niños y jóvenes indígenas en situación de calle presentan algunas características sociales y culturales que los separan del resto de los niños y jóvenes que viven en la calle. Sin embargo, se encuentran expuestos a los mismos riesgos y peligros que se encuentran en las calles. Más aún, según las lecturas realizadas, las familias de los niños y jóvenes indígenas migrantes en la ciudad, están presentando las mismas características de las familias urbanas y mestizas que "expulsan" niños a la calle: desintegración familiar, violencia intrafamiliar, alcoholismo en los padres, pobreza extrema y marginación social, tanto en la ciudad con las familias migrantes (cfr. Ukeda, 2001), como en sus comunidades de origen (cfr. Villalva, 2002 y 2007).

### **3- Recapitulación de la segunda parte.**

En este capítulo se pudo constatar, que la situación de calle entre los indígenas migrantes a la ciudad de México es una realidad latente y que, no obstante dicha situación, al parecer el límite de la frontera étnica de los diferentes grupos indígenas persiste a pesar de dicha situación.

También se pudo ver a través de las investigaciones precedentes, que la población infantil y juvenil entre los migrantes indígenas es la que se encuentra más expuesta al fenómeno del callejerismo por lo que una investigación en este

sentido debe de concentrarse principalmente en este sector. Sin embargo, una investigación exhaustiva, debería tomar en cuenta la población adulta que también se encuentra en esta situación, ya que de la edad dependen diversos aspectos que inciden en la identidad étnica de los individuos.

Al parecer, el fenómeno de la situación de calle entre los indígenas migrantes presenta características distintas que en la población callejera no indígena. El primero de ellos es que entre los indígenas es más probable que el proceso de callejerización sea en familia o en grupos, a diferencia de los procesos en el que los niños y jóvenes salen solos de su hogar de los llamados "niños de la calle".

En segundo lugar, al parecer existen diferencias entre los mismos grupos indígenas al momento de migrar, la manera en que lo hacen y las actividades económicas a las que se dedican en la ciudad. Se pudo observar que en particular, el grupo otomí reproduce patrones de pobreza al dedicarse más a actividades como la mendicidad y a subempleos como limpiar parabrisas o vender dulces en los cruceros.

En tercer lugar se pudo observar que, con los indígenas en situación de calle, aunque pueda haber una pérdida de los elementos culturales "tradicionales", y aunque parezcan integrarse a las masas de pobres urbanos perdiendo su identidad étnica, al parecer, siguen persistiendo los grupos étnicos a través de categorías que suponen ciertos límites de dichos grupos. La explicación de este problema es que la conservación de la identidad étnica es directamente proporcional al nivel de integración económica que viven en la ciudad. De esta manera, entre mejor integrados económicamente se encuentren los indígenas migrantes a la ciudad, es más probable que exista una pérdida de la identidad étnica (Arizpe, 1978). Sin embargo, y como se pudo observar a través de las investigaciones empíricas, esto no explica el porqué, en el caso de los migrantes indígenas con algún tipo de éxito económico, siguen existiendo las fronteras étnicas. De manera particular, y entre los migrantes indígenas en situación de calle, en algunos casos las categorías étnicas parecerían desaparecer debido al estigma de ser pobres y además indígenas. Sin embargo, y a pesar de la pérdida de elementos culturales tradicionales, los indígenas siguen agrupándose bajo las categorías étnicas.

Estas cuestiones me llevaron a preguntarme lo siguiente: ¿por qué a pesar de la evidente pérdida de los elementos culturales "tradicionales" siguen persistiendo los límites sociales de los grupos étnicos? Y de manera concreta, ¿cuáles son los procesos por medio de los cuales, a pesar de esta "pérdida" cultural, los grupos indígenas siguen persistiendo en el tiempo? ¿cuáles son los nuevos significados,



creencias, y costumbres culturales que emergen en las condiciones precarias de la ciudad?

Estas preguntas son el primer elemento para construir un problema de conocimiento en base a la teoría que se revisará en este trabajo. Por el momento, esta revisión es una evidencia de que al parecer, es pertinente una investigación que estudie los elementos mediante los cuales se preservan los límites étnicos no obstante el éxito o fracaso económico que tengan en la ciudad. También es importante indagar sobre dichos límites en una situación extrema como es sobrevivir de la calle y en la calle, ya que aquí, al parecer, se encuentran algunas de las primeras pistas para empezar a averiguar por los procesos de conservación y de dichos límites no obstante la aparente pérdida de los elementos culturales tradicionales.

La situación de calle entre los migrantes indígenas representa un reto para la organización social del grupo étnico en particular, y es en esta situación donde al parecer se pueden empezar a estudiar los procesos por los cuales se conservan y renuevan los límites étnicos, ya que, como se pudo ver, los integrantes individuales de los grupos étnicos, se enfrentan a problemas que surgen de la situación de calle y la pobreza, tales como la drogadicción, el crimen y la violencia intrafamiliar y de género, entre otras.

## **C- UNA PROPUESTA TEÓRICO METODOLÓGICA PARA EL ESTUDIO DE LOS INDÍGENAS EN SITUACIÓN DE CALLE: EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO DE WILLIAM I. THOMAS**

### **1- El interaccionismo y la teoría sociológica.**

Como yo lo entiendo y según mis notas de los cursos de teoría sociológica, el "interaccionismo simbólico" es una corriente de pensamiento y estilo de investigación sociológica que se inició en los primeros años del siglo XX en el departamento de sociología de Universidad de Chicago en Estados Unidos, en medio de la gran transformación urbana y de un periodo intenso de migraciones de diversos grupos étnicos de Europa y de otras partes del mundo. El nombre de "interaccionismo simbólico" fue dado en 1937 por Herbert Blumer en un artículo<sup>23</sup> donde expone su propia interpretación del pensamiento e investigación de William I. Thomas, Robert E. Park y principalmente de la propuesta teórica de George H. Mead, inspirada en la tradición filosófica del pragmatismo.

La tradición de pensamiento e investigación que se inicia en dicho departamento de sociología, es mejor conocida como "escuela de Chicago". Esta etiqueta y el término de "interaccionismo simbólico", han sido cuestionados tanto por sus mismos seguidores (Fisher y Strauss, 1988) como por otros autores que han intentado dar una nueva interpretación a esta tradición de pensamiento (Joas, 1990), ya que según ellos, más que ser un cuerpo de enunciados y proposiciones teóricas, se trata de una tradición compuesta por el aporte heterogéneo de investigadores sociales y reformadores sociales del departamento de sociología de dicha universidad. Según las palabras de unos "interaccionistas", el interaccionismo no debe de ser visto como una línea rígida de pensamiento transmitida a través de las generaciones sino como "una casa de remates con muchos años de existencia" (Fisher y Strauss, 1988:523)<sup>24</sup> en donde, según los autores, los seguidores de dicha tradición interpretan e incorporan a sus propias investigaciones, los diferentes estilos de investigación y pensamiento que se derivaron del trabajo y estilo de investigación del departamento de sociología de la Universidad de Chicago.

De esta manera, lo que conocemos hoy con el nombre de "interaccionismo simbólico" se trata de una forma de hacer sociología cualitativa, que tiene sus

---

<sup>23</sup> El nombre del artículo es *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*.

<sup>24</sup> Anselm L. Strauss fue un destacado profesor e investigador de sociología considerado parte de la tradición de pensamiento e investigación llamada interaccionismo simbólico; es autor junto con Barney Glaser, de la "grounded theory", además de otras importantes obras como *Espejos y máscaras: la búsqueda de la identidad* (1977) y *Qualitative Analysis for Social Scientist* (1987).

orígenes en las ideas y propuestas de William I. Thomas y Robert E. Park profesores-investigadores del departamento de sociología de la Universidad de Chicago. El aporte de George H. Mead con la psicología social a esta tradición de pensamiento, fue una corriente que, según Fisher y Strauss (1988) se insertó en la principal a través de los alumnos y seguidores de Thomas y Park tiempo después: principalmente E. Faris, Ernest Burgess, Herbert Blumer, Everett Hughes quienes posteriormente transmitieron las ideas y estilo de estos autores a sus propios alumnos siendo los más destacados Alfred Lindesmith, Howard Becker, Anselm Strauss, Erving Goffman, entre muchos otros (*cfr.* Fisher y Strauss, 1988).

Hay que destacar el comentario de Hans Joas (1990) que afirma que la sociología de la llamada "escuela de Chicago" no era más que "una realización parcial [...] de las posibilidades inherentes a la filosofía social del pragmatismo" (Joas, 1990:116), por lo que para algunos, se puede hablar de una sociología con un pensamiento y una base filosófica independiente de la sociología europea.

Esta filosofía social elaborada por varios pensadores norteamericanos (principalmente por Charles Pierce, William James, John Dewey y George H. Mead) en el siglo XIX, es una filosofía de la acción que rompe con el esquema de pensamiento heredado por Descartes donde se hace una división tajante entre individuo y sociedad, entre mente y cuerpo, entre conocimiento y acción, entre teoría y práctica, y en donde el individuo en solitario busca la verdad en su cabeza a través de su legítimo derecho de pensar. En vez de esto, la filosofía social del pragmatismo propone la búsqueda cooperativa de la verdad "a fin de enfrentarse con problemas reales que surgen en el curso de la acción" (Joas, 1990:118) y no simplemente a los problemas derivados de la duda absoluta cartesiana. De esta manera, el pragmatismo filosófico se opone a los dogmas heredados por la misma cultura occidental donde las "esencias" y "sustancias" se encuentran separadas de lo "material" y lo "tangible". Según Sydney Hook (2000) para el pragmatismo (por lo menos el de John Dewey) existe una continuidad entre naturaleza, cuerpo, sociedad y mente, y rompe con el dualismo entre lo psíquico y lo físico, negando todo mentalismo y materialismo o conductismo extremos, por lo que "la unidad del ser humano, consiste no en la suma de elementos en última instancia separados, sean éstos sensaciones o reflejos, ideas o secreciones glandulares, sino en una serie observable de funciones cooperativas, en un trabajo conjunto entre procesos interactivos que constituyen una personalidad" (Hook, 2000:88).

Por otra parte, el interaccionismo simbólico, tal y como fue formulado por Blumer, forma parte de los enfoques de las llamadas "sociologías interpretativas"<sup>25</sup>, es decir aquellas que no buscan la explicación causal de la acción, sino más bien su comprensión e interpretación a través de métodos cualitativos de investigación social. Históricamente hablando, y dentro del contexto de la sociología norteamericana de después de la segunda guerra mundial, se oponen al enfoque funcional-estructural de la sociología de Talcott Parsons que dominó después de la segunda guerra mundial llegando a su declive en los últimos años de la década de 1950 y principios de 1960. Dichos enfoques tienen su origen, principalmente en los escritos de Max Weber y de George Simmel, siendo este último el que tuvo una influencia decisiva en los intelectuales norteamericanos de principios del siglo XX de la llamada escuela de Chicago (cfr. Frisby, 1990).

El enfoque de Blumer de lo que hoy se conoce como interaccionismo simbólico, fue el que dominó en los años sesenta y que a decir de Jeffrey Alexander, dicho enfoque tomó la parte más individualista del pensamiento de George H. Mead (Alexander, 1997).

A grandes rasgos, la formulación básica de Blumer del Interaccionismo, según Ian Craib es la siguiente: a) Los seres humanos actúan sobre la base de los significados que las cosas tienen para ellos, b) Estos significados son producto de la interacción social en las sociedades humanas y c) estos significados son modificados a través de un proceso interpretativo que es usado por cada individuo en los encuentros con símbolos. (Craib, 1992: 87)\*. Según Craib, para el interaccionismo simbólico entendido por Blumer, se puede hacer la analogía de la conversación, porque según este enfoque, la sociedad se basa en una serie de conversaciones internas y externas, donde los actores sociales en interacción, interpretan las acciones de los demás en base a los significados por ellos compartidos (Craib, 1992).

Sin embargo, la interpretación de Blumer de la tradición de pensamiento e investigación de la llamada "escuela de Chicago", no es la que me interesa aquí. En este trabajo se intenta hacer una modesta utilización de los conceptos de uno de los fundadores de dicha escuela para ayudarme a interpretar los cambios ocurridos en los indígenas migrantes en situación de calle de la ciudad de México ya que no obstante estos cambios, siguen conservando los límites étnicos pero de manera diferente que en sus comunidades de origen.

---

<sup>25</sup> Entre estas se encuentran la fenomenología de Alfred Schutz, la etnometodología de Harold Garfinkel y la sociología constructivista de Peter Berger y Thomas Luckman.

\* La traducción es mía (cfr. Capítulo 5 de, *Modern Social Theory*, 1995, St. Martin Press, New York, EU.)

Así, en la sociología norteamericana después de la segunda guerra mundial, el interaccionismo simbólico fue una manera de designar a una vieja tradición de pensamiento y de investigación que se inicia casi al mismo tiempo que la sociología europea, ya que sus primeras formulaciones coinciden con los primeros escritos sociológicos de Emile Durkheim y Max Weber<sup>26</sup>. De estas primeras formulaciones sistemáticas, ya alejadas del voluntarismo reformista protestante, y con un claro enfoque intelectual científico social, tal vez la de mayor envergadura sea la investigación pionera de William I. Thomas y Florian Znaniecki con los campesinos migrantes polacos en una obra editada en 1927, con el nombre de *El campesino Polaco en Europa y en América*.

De manera general, para Lewis Coser, la obra de Thomas y su labor pedagógica como profesor de los departamentos de sociología y antropología de la Universidad de Chicago "estuvieron animadas por una insaciable curiosidad sobre los modos en que diversas personas y grupos reaccionan de maneras características a su traslado de un origen rural al tumulto de las ciudades modernas" (Coser, 1988:370). De esta manera, la preocupación por la migración en la historia de la sociología, fue un tema relevante desde sus inicios

*Con métodos de investigación novedosos, entre los que se destacan la compilación de biografías y de otros documentos personales, los autores ensayaron una explicación exhaustiva de la transformación de estilos de vida, maneras de ver el mundo, modos de percibir y orientaciones morales que acompañaban el traslado de campesinos de su poblado natal a la ciudad moderna (Coser, 1988: 371).*

Así, en *El Campesino Polaco* se encuentra la preocupación principal de Thomas, es decir, el tema de fondo de esta investigación pionera es la migración y todos sus procesos asociados. Sin embargo, no sólo el tema u objeto de investigación es lo que hace importante a esta obra sino también sus formulaciones teóricas,

---

<sup>26</sup>Sin entrar a fondo en el tema, pues no es el propósito de este trabajo, el surgimiento de la sociología en Estados Unidos tuvo orígenes distintos a los de la sociología europea y se desarrolló a partir de condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que le dieron un carácter particular. En Estados Unidos, a finales del siglo XIX ya se hacía sociología y los que la practicaban se encontraban relacionados con los movimientos protestantes de reforma y de evangelio social. La combinación del espíritu moral religioso con el fervor por la investigación científica, llevó a estos primeros investigadores sociales a la búsqueda de los problemas sociales que necesitaban solución, por lo que "la ética reformista canalizó tanto el interés de la primera generación de sociólogos norteamericanos, que constituyó un elemento importante en el auge de los estudios sociológicos" (Coser, 1988:350). A finales del siglo XIX el cambio de una economía de pequeños empresarios a las grandes empresas y monopolios, la urbanización e industrialización, los movimientos migratorios tanto del campo a la ciudad, como los movimientos migratorios internacionales, principalmente desde Europa, y los "problemas sociales" derivados de estos cambios tales como la pobreza o el delito, así como la pérdida en el prestigio de los predicadores protestantes, fueron unos de los motores por los que surgió la sociología en este país.

además de la metodología novedosa que utilizó y que es el antecedente de lo que se conoce hoy día como métodos cualitativos de investigación social. Para Juan Zarco (autor a cargo de la edición en español de *El Campesino Polaco*) lejos de una necesaria reformulación, la obra muestra un "auténtico arsenal de elementos de reflexión" que se perfila con "claro planteamiento intelectual científico social" (Zarco, 2004).

Para Zarco, la llamada escuela de Chicago se inicia propiamente con la publicación de *El campesino Polaco* ya que esta señala la identidad de dicha escuela a la hora de hacer investigación sociológica, es decir la metodología empleada o las reglas que guían y orientan la investigación social. Dicha metodología, o adecuación objeto de estudio-metodología, es para Zarco el principal aporte de la escuela de Chicago, y esta consiste en considerar, teóricamente, toda interacción social como significativa en términos simbólicos, siendo el método más apropiado para su estudio empírico, "aquel capaz de captar, en los propios términos de sus actores, los significados por ellos compartidos" (Zarco, 2004:35).

De esta manera, *El campesino Polaco* es la obra que inaugura una tradición de pensamiento y sobre todo, de trabajo e investigación sociológicas, que conocemos hoy día como "interaccionismo simbólico" y que, junto con el aporte de Park y Mead, y muchos otros, conforman una tradición clásica en la teoría sociológica.

Tomaría muchas más páginas hablar de los pormenores de esta orientación sociológica, pero no es el propósito de este trabajo. Lo que si se puede hacer aquí, es hacer explícito algunos de los presupuestos ideológicos de Thomas para después pasar, en la segunda parte de este capítulo, al aporte teórico contenido en *El campesino polaco*.

La bibliografía revisada más arriba sobre los indígenas migrantes en la ciudad de México, y de manera particular sobre los que se encuentran en situación de calle, más los conceptos contenidos en el clásico comentado, me servirán para poder formular un problema de conocimiento y una agenda de investigaciones futuras al hacer un intento modesto de operacionalizar dichos conceptos en un problema de investigación.

Es probable que este sea mi único y último aporte en esta labor sociológica, por lo que invito a quién me lea, a considerar dicha investigación en el futuro para tener un mejor entendimiento de los problemas que enfrentan los indígenas migrantes en la ciudad de México.

### **William I. Thomas: supuestos teóricos e ideológicos.**

En la parte de arriba se comentó la importancia teórica-metodológica del Interaccionismo simbólico para la sociología. En esos breves comentarios se pudieron delinear algunas pistas para saber un poco más sobre William I Thomas, su obra y su aporte a la sociología.

En estas páginas, trataré de hacer una modesta mención de los supuestos teóricos e ideológicos que descansan en su obra a partir de los comentarios de sus intérpretes.

Ya se había mencionado la importancia del pragmatismo filosófico en la sociología de la escuela de Chicago, así como el esquema que rompía en sus formulaciones más tempranas: el dualismo cartesiano que hacía una división tajante entre el individuo y la sociedad. Según Hans Joas, es en la obra de Thomas donde se forjó "el primer nexo importante entre el pragmatismo y la investigación sociológica" (Joas, 1990:129) ya que, en primer lugar, trató de romper con los determinismos biológicos de las diferencias raciales y sexuales concentrándose en la influencia de la cultura en conducta individual y colectiva.

En segundo lugar, hay que recordar que los Estados Unidos atravesaban por un rápido proceso de industrialización y urbanización que originó grandes cambios en la sociedad norteamericana, además de la enorme afluencia de inmigrantes con tradiciones culturales distintas a la protestante. La transición de la sociedad tradicional a la moderna motivaron en el pensamiento de Thomas las formulaciones teóricas que dieron el pase al nexo entre el pragmatismo y la sociología. Así, los hábitos de conducta, antes considerados como una cualidad natural de la raza o el sexo, se entendían ahora desde una perspectiva cultural, en donde dichos hábitos enfrentados ahora a los cambios sociales suponían un problema a resolver<sup>27</sup>.

*Cuando, enfrentados a un estímulo desacostumbrado, los hábitos se rompen, solo puede superarse el estado de cosas que constituye una crisis mediante una operación consciente ("atención") por parte del sujeto, operación que origina nuevos hábitos de conducta. Así mismo, [Thomas] opone el concepto de control a todos los demás conceptos fundamentales entonces en uso, tales como imitación, conflicto, coerción, contrato y conciencia de tipo (Joas, 1990:130).*

---

<sup>27</sup> Sobre la idea de los hábitos en el pragmatismo filosófico, un intérprete de Jhon Dewey comenta que para este: "Los hábitos son modos de acción adquiridos cuyos patrones se repiten a lo largo del tiempo. Su localización parece ser siempre estrictamente individual. Sus causas, significados, y consecuencias no lo son. Pues los hábitos tienen historia. Y esas historias son el resultado no sólo de actos repetidos del organismo: son la historia de las regulaciones y controles de la acción por parte de la familia, la comunidad y el Estado. Los hábitos, por tanto, son sociales" (Hook, 2000:92).

De esta manera, había que concentrarse en las respuestas subjetivas de los actores sujetos al cambio de una sociedad tradicional a una moderna, para conocer las nuevas formulaciones por ellos elaborados. Esto se oponía a los modelos históricos decimonónicos entonces en boga que intentaban explicarlo todo en forma de una gran teoría y de manera universal, tales como el modelo evolucionista de Spencer, o el modelo de los tres estadios de Comte, o el modelo cíclico de Spengler, o el del materialismo histórico de Marx.

Este enfoque del modelo pragmático ampliado a la acción colectiva, cambia, según Joas, el concepto en uso de desintegración de las sociedades tradicionales. Thomas no veía en la transición de la sociedad tradicional a la moderna la destrucción de la comunidad, por lo que la desorganización social y la crisis traían siempre la oportunidad de una reorganización creativa tanto de las instituciones como de los individuos.

Por lo tanto, el interés de Thomas se centraba en la creación de nuevas instituciones a causa de los procesos colectivos de reorganización social. De esta manera, este enfoque rompía con los esquemas duales que oponen diferentes tipos de sociedades: tradicional / moderno, rural / urbano, comunidad / sociedad, etc.

*Esta concepción de la sociedad y la historia hizo dépassé las categorías históricas bipolares que habían ejercido tanta influencia en los comienzos de la sociología. Ya no se oponía la comunidad a la sociedad, la solidaridad mecánica a la orgánica; estas oposiciones se reemplazaron por procesos continuos de desintegración institucional, de formación exitosa o fallida de nuevas instituciones. Ya no era necesario negar la importancia para las sociedades modernas de componentes cruciales de sociedades anteriores, como la familia y la pertenencia a grupos étnicos. Qué duda cabe de que estos elementos han cambiado, pero su importancia no tiene por qué haber disminuido (Joas, 1990: 132)*

Desde este enfoque, la migración y el cambio que esta suponía no significaba la destrucción de los componentes anteriores a la migración, sino que por el contrario, Thomas creía que existían diferentes fases de un proceso de adaptación a las nuevas condiciones por lo que la desorganización social se acompañaba siempre de una reorganización social.

Por otra parte, según Fisher y Strauss (1988) Thomas compartía junto con Park algunos supuestos, aunque cada quién tenía su propia interpretación de ellos. Estos supuestos son los que se refieren acerca del cambio, la racionalidad, la creatividad, la asociación, la libertad y la coerción.



El primero de ellos, el cambio, está relacionado a su preocupación con el desarrollo de la comunidad nacional que se veía alterada por las constantes migraciones de grupos étnicos ajenos a la cultura blanca, anglosajona y protestante, como por ejemplo los campesinos polacos que provenían de una tradición católica, o las migraciones de sur a norte de afroamericanos; o también ante el embate de los intereses empresariales monopólicos cada vez más poderosos, así como a los movimientos obreros. De esta manera, Thomas y Park concibieron el cambio como

*[...] algo inevitable, progresista, e impulsado por la lucha entre grupos que procuraban supervivencia y desarrollo. Esta lucha no destruía valores, sino que más bien los transformaba; y cuanto mayor fuera la posibilidad de orientar en sentido progresista aquellas mutaciones, tanto más auto consientes y racionales se volverían los seres humanos (Fisher y Strauss, 1988:527).*

La creencia de Thomas y Park de que los cambios podían ser dirigidos, ya sea por científicos sociales (Thomas) o por líderes progresistas de los movimientos sociales (Park) en bien de la sociedad nacional estadounidense, muestra su preocupación por un orden social que según sus ideales, era un orden auto regulado de manera colectiva por la propia sociedad, antes que por grupos dominantes bajo su coerción política o económica.

Lo anterior lleva al siguiente supuesto. Si los procesos de cambio podían regularse, esto significaba que la sociedad podía ser más racional, lo cual se ligaba directamente con la noción una individualización creciente

*Su rasgo importante consistía en que ponía en acto y reforzaba el aspecto activo de la naturaleza humana. Cuanto más lograra la gente liberarse de las modalidades de existencia establecidas, mejor podría orientar el cambio hacia metas progresistas. Para el sentido del cambio era central la relación entre este control social activo y posible, y los fines hacia los cuales debía orientarse la actividad. La esencia de la actividad, y de la individualización que la acompaña, era la creatividad. Lo creado era la sociedad. (Fisher y Strauss, 1988:528)*

Es decir, Thomas y Park creían que entre más se encuentre la sociedad emancipada de las ataduras tradicionales, más racional podía ser debido a la individualización que esto conlleva. Para Thomas, siguiendo a Fisher y Strauss, el individuo ideal era el hombre creador que construye instituciones a partir de las viejas con el nuevo conocimiento de la sociedad que proporcionaba la nueva ciencia social. Es decir, Thomas tenía fe en que, así como se tenía un éxito en el control de la naturaleza, así mismo "debemos ser capaces de controlar el mundo social en la misma medida" (Thomas y Znaniecki, 2004: 93). Sin embargo, dicha fe se basaba en una creencia en la democracia y participación social dirigida, ya que, debido a "la creciente rapidez de la evolución social" esta exigiría la creación de medios de control racionales que evitaran: 1) la técnica más antigua que se

basaba simplemente en ordenar y prohibir mediante un acto de voluntad arbitrario y 2) las técnicas basadas en el sentido común, representadas por las sociologías prácticas y por un voluntarismo práctico (Thomas y Znaniecki, 2004).

De esta manera, y pasando al siguiente supuesto, el hombre creativo que concebían Thomas y Park, se referían no al concebido por la economía clásica, es decir aquel hombre con poder adquisitivo, o "del animal político de la teoría liberal" ya que, según Fisher y Strauss,

*Lo que se construye no son instituciones económicas, políticas o jurídicas en particular, sino instituciones sociales en general. La realización de las capacidades individuales y la promoción del cambio por medio de la creación de instituciones viables se convierten en una sola cosa y la misma (Fisher y Strauss, 2004: 528)*

Más adelante se podrá ver con más claridad la formulación de Thomas acerca de la creación de instituciones sociales. Por el momento basta decir que las instituciones sociales significaban en si mismas soluciones que planteaba el cambio.

Siguiendo a Fisher y Strauss (1988), para Thomas y Park, no era el conflicto permanente el que traería el bienestar ni el desarrollo posterior de la sociedad, sino, lo que es el siguiente supuesto, el poder de asociación de las personas. Las costumbres creadas traerían la paz social necesaria para el desarrollo de la sociedad. Sin embargo, esto planteaba otro problema. Debido a que la organización social suponía limitaciones a la conducción racional de la sociedad, el dilema de la sociología era "la relación entre estas limitaciones y la participación activa de la gente en la promoción activa del cambio con orientación progresista" (Fisher y Strauss, 1988:528).

Esto lleva al siguiente y último supuesto, es decir el supuesto de la libertad y coerción que la organización social supone. Para Thomas en el fondo del problema del cambio social se hallaba un conjunto de antítesis que es la de *libertad-coerción*. De esta manera, Thomas afirmaba que, en la búsqueda de una práctica social reflexiva para un control social que evitara la técnica arbitraria y autoritaria de ordenar y prohibir, y la técnica poco reflexiva y más bien voluntarista de la técnica social del sentido común, existían dos problemas. El primero era "la dependencia del individuo de la organización social y la cultura", y el segundo, "el problema de la dependencia de la organización social y la cultura del individuo" (Thomas y Znaniecki, 2004: 110).

Fisher y Strauss afirman en este sentido que la sociología de Thomas y Park puede ser vista como

*[...] un intento de hallar una manera de explicar y promover el cambio social que evite, a la vez, la imagen de la acción individual sin trabas y el concepto de una sociedad totalmente restrictiva. En orden al reformismo social, el punto de vista sociológico llevaba implícito que la acción debería hallar su camino entre las soluciones liberales progresistas y las moderadamente conservadoras. En orden a la construcción de una nueva disciplina, este abordaje sugería que los sociólogos debían estudiar el modo en que las personas sufrían la coerción de las instituciones y al mismo tiempo eran capaces de superar esas limitaciones (Fisher y Strauss, 1988:529).*

Para Thomas, el objetivo de la sociología era proporcionar respuestas satisfactorias en oposición a las respuestas ofrecidas por las teorías deterministas, ya sean de corte biológico, económico y político, o ya sea por las reformas jurídicas o políticas públicas que se basaban en el ideal de hacer realidad la autoridad absoluta "al margen real de libertad y de coerción dentro de contextos sociales determinados". La sociología, en este sentido, debía proporcionar el conocimiento adecuado para un tipo de técnica social que observara tanto la percepción subjetiva de las personas, como los elementos objetivos de la vida social considerándolos como datos correlacionados que actúan en conjunto.

De esta manera, y al margen de sus ideales políticos<sup>28</sup>, Thomas afirmaba que para que una técnica social pueda tener el éxito deseado a través del conocimiento científico que la sociología estaba destinada a proporcionar, esta última debía de actuar con independencia de la segunda

*Esto significa que debemos tener una ciencia social exacta y empírica dispuesta para su aplicación en cualquier momento. Y esta ciencia se puede formar sólo si la tratamos como un fin en sí misma, no como un medio, y si le damos el tiempo y la oportunidad de desarrollarse a lo largo de todas las líneas de investigación posibles, aunque no veamos cuáles pueden ser las aplicaciones finales de cualesquiera de sus resultados (Thomas y Znaniecki, 2004:106)*

Sin embargo, la práctica social no puede esperar el desarrollo de la ciencia para actuar, por lo que, si bien la ciencia social tiene el legítimo derecho a realizarse con independencia de cualquier objetivo práctico, la práctica social, según Thomas, también tiene el derecho de exigir a la ciencia social de que por lo menos, algunos de sus resultados puedan aplicarse inmediatamente (Thomas y Znaniecki, 2004), ya que como señalan: "la vida práctica puede y debe dar crédito a la ciencia, pero

---

<sup>28</sup> El trasfondo político ideológico de Thomas oscilaba entre el conservadurismo y el liberalismo, que por otra parte, se trata de una posición totalmente norteamericana, puesto que en la historia política de este país, según Orozco (1996), existe una matriz ideológica que combina el liberalismo y conservadurismo donde ambos se encuentran "engranados para adecuarse a las circunstancias históricas y a las modalidades de acumulación y reproducción" (Orozco, 1996:68) de un centro común entre ambas ideologías.

tarde o temprano la ciencia debe saldar sus deudas, y cuanto más se retrase mayor será el interés requerido" (Thomas y Znanieki, 2004:106).<sup>29</sup>

Las aspiraciones de Thomas por establecer la legitimidad de la sociología sobre la base de un desarrollo independiente, aunque no separado, de la práctica social, se deben de entender por el contexto de la época, ya que las formulaciones de una ciencia social independiente significaban para este, el intento de establecer las leyes científicas que regían el cambio, preocupación de las que no estuvieron exentos los fundadores de la sociología europea.

---

<sup>29</sup> Al margen del propósito principal de este capítulo, esto pone en la mesa un debate que al parecer, se da por sentado hoy día en el medio intelectual mexicano. Y es sobre el papel de la sociología y de las ciencias sociales en general en la sociedad: los que se dedican a la ciencias sociales ¿son simples parásitos que viven del presupuesto público o privado justificando sus aspiraciones con argumentos seudo literarios, o tienen un papel importante en el desarrollo de la sociedad, para su mejora y con un mayor compromiso con esta? Esta pregunta cobra sentido si tomamos en cuenta que en México, existe un importante número de personas dedicadas profesionalmente a la sociología (ejemplo de esto, es el departamento de sociología de la UAM Azcapotzalco) o a la ciencia social, así como una importante matrícula de alumnos que aspiran (aunque sin base empírica alguna) a tener una carrera intelectual, en un contexto social en el que los "problemas sociales" están a la orden del día.

## 2- La sociología de William I. Thomas y Florian Znanieky en *El Campesino Polaco en Europa y en América*: resumen de sus principales ideas y conceptos.

### Definición de la situación

El concepto principal desde el cual se abordará este estudio es el de *definición de la situación* elaborado por William I. Thomas, que inaugura una tradición de pensamiento y estilo de trabajo sociológico, y que junto con las ideas y trabajo de otros personajes, es conocido hoy como *interaccionismo simbólico*.

Los primeros planteamientos de este concepto se encuentran en su obra más reconocida por ser uno de los primeros trabajos en exponer un estilo de trabajo de corte cualitativo (usando correspondencia como *documentos humanos* e historias de vida) dentro de las ciencias sociales. Se trata de *El campesino polaco en Europa y en América* escrita en colaboración de Florian Znanieki y editada originalmente en el año de 1927 y se traduce por primera vez al español por el Centro de Investigaciones Sociológicas en España en el 2004.

El desarrollo definitivo del concepto se encuentra en *The Child in America*, obra escrita con la colaboración de Dorothy Swane y editada originalmente en el año de 1928 y en donde se puede encontrar la célebre frase que dice que "si los actores definen algo como real, es real en sus consecuencias".

A continuación haré un rápido y muy general resumen de los primeros planteamientos del concepto principal que en esta investigación usaré.

En *El campesino polaco* se encuentran los gérmenes del concepto y éste forma parte de todo un planteamiento acerca de la naturaleza social del comportamiento humano y de la manera en que debe ser estudiado. El concepto tiene detrás otros supuestos que comienzan por una explicación del por qué, desde el punto de vista de Thomas y Znanieki, los datos de la teoría social deben de abarcar tanto *actitudes* como *valores*. Desde una perspectiva novedosa para su tiempo, los autores afirman que la teoría social debe ser la base de una técnica social que intente resolver "problemas prácticos" o "problemas sociales", y que esta (la teoría social) debe de incluir los dos tipos de datos implicados en dichos problemas. Dichos datos son los elementos culturales objetivos de la vida social y las características de los miembros del grupo social; estos, se supone, están correlacionados dentro de un proceso social de actividad. A estos dos tipos de datos les llaman *valores* y *actitudes*.

Por *valor social* Thomas y Znaniecki entienden:

*....cualquier dato que tenga un contenido empírico accesible para los miembros del grupo social, y un significado con respecto a lo que es o puede ser un objeto de actividad. (Thomas y Znaniecki, 2004: 110)*

Por *actitud* lo autores entienden:

*....un proceso de la conciencia individual que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social. (Thomas y Znaniecki, 2004; 111)*

Sin embargo, para los autores no todos los valores sociales y actitudes son los que puede estudiar la sociología puesto que ya existen disciplinas dedicadas a su estudio. Para los autores el tipo de valores y actitudes que la sociología debe de estudiar son aquellos que se encuentran relacionados con la organización social del grupo. De esta manera, desde el punto de vista de la psicología social, existen unas actitudes que, además de expresarse en acciones, se manifiestan también en *reglas de conducta* que no son escritas sino "más o menos explícitas y formales por medio de las que el grupo tiende a mantener, regular, y hacer más general y frecuente el tipo correspondiente de acciones de sus miembros" (Thomas y Znaniecki, 2004:119).

Estas reglas se refieren a las costumbres y rituales, normas legales y educativas, creencias y objetivos obligatorios, etcétera, y suscitan, desde la perspectiva de los autores un interés doble. Por un lado se pueden tratar igual que acciones o como manifestaciones de actitudes que se encuentran en todo el grupo. Sin embargo, el hecho de que existan como una regla, también muestra que pueden existir otras actitudes que no armonizan con esta, y por considerarse como obligatoria por los miembros individuales del grupo "tiene para todos los individuos un contenido y un significado determinados y, por lo tanto, es un valor", semejante a los valores económicos, artísticos, científicos o religiosos, ya que dichas reglas y acciones se consideran respecto a las actitudes provocadas por ellas y no por las que se expresan en ellas. En este sentido, para Thomas y Znaniecki, los valores y actitudes que debe de estudiar la sociología, son aquellos relacionados directamente con las instituciones y la organización social del grupo.

*Las reglas de conducta, y las acciones que se considera que se ajustan o no a esas reglas, constituyen con respecto a su significado objetivo un cierto número de sistemas más o menos conectados y armoniosos que se pueden denominar en general instituciones sociales, y la totalidad de instituciones encontradas en un grupo social concreto constituye la organización social de este grupo. Y cuando estudiamos la organización social como tal debemos subordinar las actitudes a*

*los valores como lo hacemos en otras ciencias culturales especiales. (Thomas y Znaniecki, 2004:121)*

La sociología en este sentido, para Thomas y Znaniecki es una ciencia especial de la cultura que se opone a la psicología social, que para los autores, es la ciencia general del lado subjetivo de la cultura, sin embargo comparten el supuesto de que los valores, adquieren toda su realidad de las actitudes sociales que se expresan en estos. Según los autores, si las reglas de conducta que prevalecen en un grupo determinan la conducta de los individuos no se debe a la racionalidad de las reglas o a las consecuencias físicas que pudieran tener en el caso de su cumplimiento o incumplimiento, sino "a la conciencia del individuo de que esas reglas representan las actitudes de su grupo y a que se percata de las consecuencias sociales que tendrá" en caso de que se cumplan o incumplan (Thomas y Znaniecki, 2004). De esta manera, los "hechos sociales" no se definen por la coerción o imposición hacia los individuos (Durkheim), sino porque, dichas reglas de conducta constituyen las condiciones básicas por las que un grupo se puede considerar una entidad cultural distintiva y no una simple aglomeración de personas.

Así, los autores llegan a enunciar un principio metodológico, que desde su punto de vista particular de la manera de hacer ciencia desde la sociología, es fundamental para tener una explicación más amplia del fenómeno estudiado:

*La causa de un fenómeno social o individual nunca es exclusivamente otro fenómeno social o individual, sino siempre una combinación de un fenómeno social y otro individual. (Thomas y Znaniecki, 2004: 130)*

Y usando los términos arriba planteados, dicho principio metodológico se traduce al siguiente enunciado que para ellos es más exacto:

*La causa de un valor o de una actitud nunca es exclusivamente una actitud o un valor, sino siempre una combinación de una actitud y un valor. (Thomas y Znaniecki, 2004: 131)*

Esta es una prescripción general desde la que los autores desarrollan y trabajan la investigación realizada con los campesinos polacos en Estados Unidos. Esto sugiere algo más que la consideración del punto de vista subjetivo de sujetos individuales o colectivos y de factores objetivos tales como la cultura, las estructuras y redes sociales, formas de interacción etc, sino que esto se convierte en un requisito sin el cual se puede comprender cualquier fenómeno que se manifieste de manera "individual" o "colectiva", ya que uno se corresponde con el otro y viceversa. Es interesante notar que el uso de documentos personales como la correspondencia de los campesinos polacos de Polonia a E.U. y de E.U. a

Polonia para sus familias y la historia de vida de un emigrante polaco, es el tipo de evidencia empírica que, según los autores, constituye el material idóneo desde el que la sociología debe desarrollarse como una ciencia ya que, con suficientes y completos registros de este tipo<sup>30</sup>, estos pueden explicar los problemas sociológicos de manera más certera que la simple consideración estadística de un problema dado.

Los “problemas sociales” son los que la práctica social o la acción comprometida busca resolver, pero, para los autores, sin un trabajo de reflexión teórica previa, no podrían resolverse de manera satisfactoria. La sociología debería proporcionar dicha reflexión a través de investigaciones que hagan de la ciencia su último objetivo.

De esta manera los autores llegan a afirmar que la práctica social o la acción comprometida nunca encontrará a las actitudes individuales o los valores sociales como las instituciones, que desea modificar, de manera aislada, estática o pasiva, sino que *siempre estarán encarnados en situaciones prácticas activas, que se han formado independientemente de nosotros y con las que nuestra actividad ha de cumplir* (Thomas y Znaniecki, 2004: 151).

La *situación* es una noción –con claras bases en el pensamiento del pragmatismo filosófico norteamericano– que anuncia el desarrollo de una sociología centrada en la acción ya que dicha situación, no se resuelve en la conciencia cerrada individual sino en la actividad social concreta que un individuo o grupo participan dentro de un proceso social más general. Como ya se había comentado, Thomas es uno de los primeros sociólogos en hacer un nexo con el pragmatismo y la investigación sociológica (Joas, 1991: 129). Dichas situaciones son elementos objetivos que existen independientemente de nuestra voluntad y que se tienen que resolver por medio de la actividad que las definiciones de la situación sugieren. De esta manera para los autores la *situación* es:

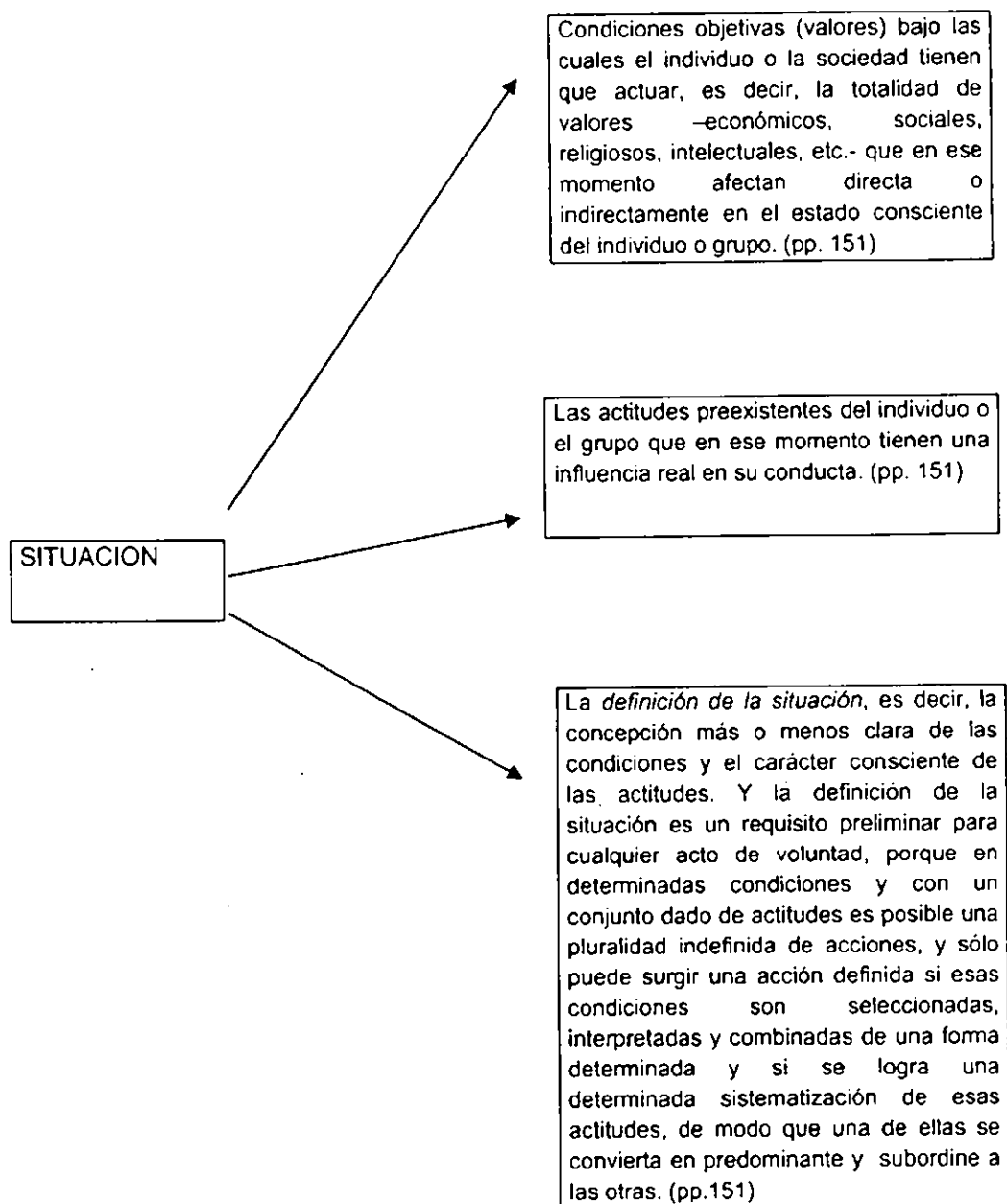
El conjunto de valores y actitudes con el que el que un individuo o grupo tiene que tratar en un proceso de actividad y con respecto al cual se planifica esa actividad y se valoran sus resultados. (Thomas y Znaniecki, 2004:151).

---

<sup>30</sup> En el prologo de la edición española de *El campesino polaco en Europa y en América*, Ken Plummer apunta que los documentos personales son aquellos “en los que una persona revela sus características sociales y personales .... Incluirían diarios, cartas, fotografías, historias de vida e incluso inscripciones de lápidas. Hoy día deberían incluirse también videos y sitios web personales” (Plummer, 2004: 14)



Según Thomas y Znanieki, cada actividad concreta de una persona o grupo social, es una solución de una situación, por lo que la situación conlleva a tres tipos de datos: las actitudes, los valores y la *definición de la situación*:



Este es a grandes trazos, el contexto dentro del cual el concepto de *definición de la situación* se ubica y dentro de cual comienzan a desarrollarse los planteamientos que darán identidad a una tradición de pensamiento y trabajo

sociológicos. De la psicología social a los planteamientos sociológicos y a la investigación social, el concepto y los supuestos con los que se relaciona son una veta teórica que lejos de su evidente crítica y replanteamiento, es necesario explorar, primero, por distintos medios.

### **Desorganización y reorganización social**

Los siguientes conceptos son los de *desorganización y reorganización social*, y lo primero que hay que decir es que, desde mi punto de vista, deben de verse, no como una dicotomía de conceptos opuestos, sino más bien como una pareja de conceptos que no pueden entenderse el uno sin el otro ya que ambos representan en realidad, como se pudo ver líneas arriba, un continuo o un proceso que desemboca en la creación de nuevas instituciones sociales a partir de las viejas.

Para empezar a exponer este par de conceptos, lo primero que hay que decir es que en *El campesino Polaco* apenas y se encuentra alguna mención de las causas de la migración ya que, al parecer, para los autores lo más importante es la integración del inmigrante en la sociedad estadounidense. Sin embargo, entre líneas se puede leer que, la migración antes que ser un fenómeno individual, se trata de un fenómeno colectivo.

Esto se puede entender por el contexto de las migraciones masivas a los Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX y en donde los polacos fueron un grupo muy numeroso de inmigrantes. En este caso sucede un patrón migratorio que según los autores, consistió en lo siguiente: cuando un inmigrantes polaco (generalmente hombre) encuentra un trabajo bien pagado que parece ser permanente y donde todavía no hay una comunidad de polacos, intenta de inmediato, atraer a sus amigos y familiares de otras comunidades de polacos ya establecidos en Estados Unidos. La razón de esto según los autores, es que el inmigrante polaco "se ha acostumbrado a una respuesta y un reconocimiento social que sólo un grupo primario con sus viejos lazos sociales y actitudes uniformes le puede proporcionar" (Thomas y Znaniecki, 2004:356), ya que por más que se haya adaptado a las condiciones que ofrece Estados Unidos, difícilmente lo aceptarán como miembro del grupo, por lo que este siempre buscará las relaciones sociales "afectuosas y directas" que le ofrece su propio grupo. Fuéran casados o solteros, los polacos migrantes a Estados Unidos, siempre buscaron de manera colectiva el modo de establecerse en este país, atrayendo a sus amigos y familiares desde Polonia, para darles el apoyo necesario para establecerse y encontrar un empleo.

Pues bien, la argumentación sobre la *desorganización y reorganización social* en *El Campesino Polaco* se divide en dos partes: la primera cuando el proceso de desorganización-reorganización ocurre en Polonia, y el otro proceso, cuando ocurre en EU. Las diferencias entre uno y otro proceso son en términos, no de la integración de los inmigrantes en el nuevo sistema social, sino del nuevo grupo que se forma en América. Mientras que en la comunidad campesina polaca la organización social depende de las instituciones sociales establecidas tradicionalmente, el proceso de desorganización-reorganización también se da en los mismos términos. Pero en EU, el lugar de destino de la migración, la organización social depende de los elementos que se combinan para la creación de las comunidades polaco-americanas por lo que la desorganización-reorganización en el nuevo contexto estadounidense depende de las nuevas instituciones sociales creadas.

Sin embargo, la definición del concepto es el mismo para los dos sistemas sociales. Thomas y Znaniecki, definen la desorganización social como

*Una reducción de la influencia de las reglas sociales de conducta existentes entre los miembros individuales del grupo (Thomas y Znaniecki, 2004:305).*

Ya se había visto a qué tipo de reglas sociales se refieren Thomas y Znaniecki, por lo que la reducción de reglas se refiere para estos autores a la ruptura de una regla por parte de un individuo hasta al derrumbamiento general de las instituciones del grupo. Sin embargo para los autores, la desorganización social "no mantiene una conexión inequívoca con la desorganización individual" (Thomas y Znaniecki, 2004:305) y es imposible

*...concluir de la organización o desorganización social la organización o desorganización individual, o viceversa. En otras palabras, la organización social no equivale a la moralidad individual, ni la desorganización social se corresponde con la desmoralización individual (Thomas y Znaniecki, 2004:306).*

De esta manera, puede ocurrir que las reglas sociales estorben el desarrollo de la organización de su vida, o lo contrario, es decir, que el individuo haya perdido la capacidad mínima de la organización de su vida. O también la organización social puede ser muy fuerte y estricta, pero puede ir acompañada de una organización de la vida deficiente y rudimentaria; pero también puede ocurrir que dicha organización social sea el resultado del esfuerzo de todos sus miembros y se corresponda con una organización de la vida eficiente.

Ahora, cuando la desorganización social ocurre en la comunidad campesina en Polonia, los autores afirman que esto suscita "la atención reflexiva de la

comunidad, y emerge de manera espontánea la tendencia de reforzar el sistema social existente frente al proceso de deterioro (Thomas y Znaniecki, 2004).

La desorganización social puede ser vista como la simple negación de las normas sociales o debido al contacto con otro medio social distinto o con formas de vida alternativas, lo que da un carácter diferente pues da la posibilidad de un orden diferente, lo cual hace que el problema sea más complejo pues los procesos de cambio pueden desembocar en una serie de soluciones que pueden ser o no satisfactorias para el grupo en cuestión.

*Desde este punto de vista más general, la desorganización en si es una cuestión secundaria, un síntoma social más que un factor social. Pero mientras se considera exclusivamente en referencia al sistema social existente que se está desorganizando, los fenómenos de la desorganización son juzgados como el problema real e importante, el mal social cuya superación es la principal tarea social (Thomas y Znaniecki, 2004:306).*

Esta última afirmación tiene un especial interés debido a que pone en una perspectiva diferente los llamados "problemas sociales". El argumento de los autores va en dirección a que dichos problemas sociales indican la posibilidad de una nueva organización social, por lo que la búsqueda de dichos factores de cambio se vuelve más importante que los problemas que se miran de manera inmediata. Los autores comentan que la valoración de que los problemas sociales son el mal que hay que eliminar de manera inmediata, son la base de todas las legislaciones represivas y coercitivas y de casi todas las actividades de reforma social.

Sin embargo, dichas valoraciones que surgen de la atención reflexiva, son los mecanismos que surgen en el grupo o la sociedad para solucionar los problemas, por lo que observar la manera en que ocurren puede ser la primera tarea a investigar. De esta manera, se debe de considerar el hecho de que los grupos sociales no son sociedades totalmente independientes y aisladas; antes bien, los grupos sociales están en contacto con otros grupos y otras clases. En el caso del campesino polaco, los autores argumentan que están en contacto primero con el clero, la nobleza, y las clases urbanas, media y baja y que estas tienden a influir en su desarrollo.

Ahora, respecto al concepto de *reorganización social*, Thomas y Znaniecki comentan que, se debe tomar en cuenta que una comunidad que busque la reconstrucción en el aislamiento, tendrá pocas posibilidades de perdurar y desarrollarse. Sin embargo, en la construcción de un nuevo sistema, las actitudes de solidaridad social no pueden surgir de la nada y de manera espontánea, por lo

que "es necesario recurrir a las actitudes en las que se basa la unidad de la antigua comunidad" (Thomas y Znaniecki, 2004) .

De esta manera, para los autores, a partir del contacto de la comunidad con el "mundo exterior" que despierta la "atención reflexiva" de los miembros, la desorganización-reorganización de esta, sólo puede ser posible a partir de los antiguos elementos por los que pueden surgir nuevas instituciones. Sin embargo, la comunidad debe de estar abierta para adecuarse a los elementos con los que el grupo campesino pronto estará en contacto.

*El sistema social que se desarrolla de forma natural sobre esta base tiende a reconciliar, modificándolos, dos principios originalmente contradictorios: la absorción tradicional del individuo por parte del grupo y la nueva autoafirmación del individuo frente o con independencia del grupo,*

Los autores afirman que las comunidades campesinas formadas libremente a partir de la cooperación consiente participan de instituciones novedosas que contribuyen a la unidad nacional, por lo que los autores argumenta que el estudio de la reorganización social debe tomar en cuenta cinco problemas relacionados con dicha reorganización: 1) el liderazgo, 2) la educación de los campesinos, 3) la comunidad y la prensa, 4) las organización cooperativas y, 5) el papel de la clase campesina en la nación [polaca].

El interés de este concepto radica en que la preservación y el mantenimiento del grupo social, depende no simplemente de los elementos culturales sino de procesos en los que participan e interactúan distintos elementos para la reorganización del grupo social después de una crisis que alteró su orden tradicional.

Por otra parte, el proceso que ocurre en EU con los campesinos Polacos es distinto ya que este depende de los grupos formados a partir de elementos distintos que en Polonia. De manera concreta, lo que me interesa de este parte de la argumentación son las siguientes observaciones que los autores hicieron de las comunidades de inmigrantes polacos en EU.

Los autores mencionan que la integración individual del campesino polaco en la sociedad norteamericana, desde el punto de vista sociológico, es una cuestión apenas relevante y secundaria, ya que el proceso que toma un especial interés, es la formación "de una nueva sociedad polaco-estadounidense a partir de esos fragmentos separados de la sociedad polaca y de su inserción en la sociedad estadounidense" (Thomas y Znaniecki, 2004: 354). Desde este punto de vista, la inserción a la nueva sociedad, de grupos étnicos que se siguen considerando

polacos en sus tradiciones y costumbres, subrayan los autores, se trata por lo tanto de un fenómeno grupal, ya que en EU

*[...] el individuo no está aislado en medio de un grupo culturalmente diferente. Forma parte de un grupo homogéneo en contacto con una nueva civilización que influyen en varios grados en todos los miembros (Thomas y Znananiecki, 2004:354).*

De esta manera, para los autores la integración de los individuos migrantes no es en la sociedad norteamericana, sino mas bien en el nuevo grupo formado a partir de elementos "originalmente incoherentes"; se trata de un grupo que en su estructura y actitudes no es ni polaca, ni estadounidense formado en parte por las tradiciones polacas y por otra por la asimilación e interpretación de los valores estadounidenses. En este nuevo grupo el individuo migrante trae consigo sus antiguas tradiciones y actitudes, pero no toda la organización social de su comunidad. Los migrantes se asocian con personas que vienen de su mismo medio y reaparecen espontáneamente dichas instituciones, pero bajo las siguientes condiciones: 1) "su reconstrucción, en tanto resulta de una demanda irreflexiva de los viejos valores sociales más que de la realización de un plan consciente para reconstruir el viejo sistema, es un proceso lento" 2) "los grupos de inmigrantes aquí son evidentemente menos coherentes que las comunidades en Europa", 3) "mientras la vieja comunidad campesina y aldeana era en gran medida autosuficiente [...] la comunidad polaco-estadounidense depende del mundo exterior".

De esta manera, dicha comunidad, aunque se forma a partir de elementos tradicionales, no es la misma que originalmente existe en Polonia. Aquí se entrecruzan con los elementos de la sociedad estadounidense y se forma en un medio, que los autores sólo mencionan muy brevemente, hostil. También mencionan que la coherencia de la comunidad polaco-estadounidense, depende de las características de sus miembros, en el sentido de si se compone en su mayoría de migrantes o de los hijos de inmigrantes.

La *desorganización* del inmigrante en la comunidad polaca-estadounidense encuentra los siguientes tópicos: 1) la desmoralización, 2) la dependencia económica, 3) la ruptura de la relación conyugal, y 4) el asesinato.

De estos cuatro, el que tiene mayor interés por sus características, es el primero: la desmoralización del inmigrante. Los autores definen la desmoralización como

*[...] la decadencia de la organización de la vida personal de un miembro individual que pertenece a un grupo social (Thomas y Znaniecki, 2004:369).*

Los autores subrayan que la desorganización de la vida de un inmigrante no se corresponde con la desorganización del grupo social. Lo que indica es solamente que las reglas no se correspondan con las actitudes reales de los miembros; o en caso de una desorganización del grupo social, no hay duda de que esto es especialmente favorable para la desorganización individual, pero se puede presentar el caso también de que las personas conserven la organización de su vida lo que indica la prevalencia de la reorganización social.

Por lo tanto, la desmoralización y la reconstrucción social en la moralidad del migrante, depende del nuevo sistema como un instrumento de control de individuo y viceversa. El hecho de que en EU la desmoralización haya sido más frecuente, se debe a que la nueva organización no es tan eficiente como el original en Polonia debido a que las viejas reglas pierden su influencia en el individuo aislado de su entorno social original.

De esta manera, la organización moral del individuo no depende de su características individuales sino del grupo social del que es miembro, por lo que los autores afirman que

*[...] todas las actitudes que capacitan al individuo para llevar una vida social normal son, directa o indirectamente, el resultado de una larga serie de influencias sociales que han actuado en el acervo original de su temperamento y se han forjado en un carácter [...] en otras palabras esas actitudes son institucionales más que espontáneas. (Thomas y Znaniecki, 2004).*

De esta manera, según los autores, la conducta "anormal" del individuo no puede estar separada de la conducta "normal" pues esta es el resultado de los controles de la educación social al individuo, por lo que la primera es un síntoma (no directo ni unívoco), no un factor, de la desorganización del grupo por las nuevas condiciones de su desarrollo.

La desmoralización del inmigrante según Thomas y Znaniecki, se puede entender, entonces, como el debilitamiento de las reglas sociales y de las instituciones en su organización de la vida. En el nuevo contexto, el migrante que estaba acostumbrado a un control social distinto, es capaz de mantener un cierto estatus no obstante el debilitamiento de la respuesta y control sociales anteriores, debido a los hábitos y esquemas mentales adquiridos en su comunidad. Hay que recordar que para estos autores, los hábitos personales, lejos de ser un fenómeno individual, se trata de un fenómeno social porque, dichos hábitos son sociales en sus orígenes y en sus funciones.

De acuerdo a esto, los autores concluyen que el campesino polaco no es y no puede ser el mismo tipo de hombre o mujer nacido en Estados Unidos (ni aún si se trata de los hijos de inmigrantes nacidos en EU) porque su "carácter" ha sido moldeado por un medio social distinto al americano en tradiciones, hábitos y esquemas mentales, organización y una forma y nivel de vida distintos.

*Debemos recordar siempre que poco se puede lograr tratando al inmigrante esporádica e individualmente con el método de casos. El inmigrante polaco es un ser esencialmente social, no un "hombre", una "mujer" o un "niño" en abstracto, sino el miembro de un grupo que debe ser tratado en grupos (Thomas y Znaniecki, 2004:404)*

Y aunque el interés de la anterior afirmación haya sido el de integrar al inmigrante polaco finalmente a la sociedad estadounidense, no deja de tener un especial interés teórico el hecho de que también afirmen que

*La turbulencia y la desmoralización social general prevaleciente se debe a la decadencia de la organización del grupo primario que proporcionaba al individuo un sentimiento de responsabilidad y seguridad debido a que pertenecía a algo (Thomas y Znaniecki, 2004:404)*

Esto sugiere que la identidad de una persona, es social en su origen y desarrollo. Por lo tanto, el punto de vista aquí propuesto es que no se puede estudiar el cambio social, sin tomar en cuenta los "valores sociales"<sup>31</sup> y las "actitudes"<sup>32</sup> que se encuentran presentes en situaciones específicas de transformación social.

### **Historias de vida**

De esta manera, en *El Campesino polaco* se encuentra otro aspecto de interés tanto teórico como metodológico. Este aspecto se refiere a la metodología de la *historia de vida* como material sociológico para obtener tanto explicaciones de los fenómenos sociales, como una comprensión de los significados sociales desde el punto de vista de los actores. Dicha metodología se basa en "la aplicación de los métodos de la psicología social a una personalidad humana en proceso de evolución" (Thomas y Znaniecki, 2004:405).

Para Thomas y Znaniecki la personalidad humana debe ser vista tanto como un factor como un producto del devenir social. A diferencia de los puntos de vista, tanto de Durkheim como de Weber, aquí el punto de partida, como ya se había explicado, es distinto al del dualismo cartesiano, por lo que una síntesis de los dos

---

<sup>31</sup> Donde se pueden considerar tanto las estructuras como los sistemas sociales.

<sup>32</sup> Aquí se pueden considerar todos los fenómenos subjetivos, como los de identidad, percepciones, etc. No obstante, es importante mencionar que, no obstante que estos fenómenos se manifiesten de manera individual, son sociales en su origen, ya que para los autores, el enfoque utilizado para estudiar los fenómenos que parece que sólo son observables en la vida personal de los individuos, es opuesto al de la psicología individual.



puntos de vista, tanto el de los “hechos sociales”, como el de “el sentido subjetivo mentado por los actores” parece plausible desde este punto de vista<sup>33</sup>. De esta manera, los autores afirman que

*[...] una ciencia nomotética es posible sólo si todo devenir social se considera como el producto de una interacción continua de la conciencia individual y la realidad social objetiva. En esta conexión, la personalidad humana es tanto un factor continuamente productor de la evolución social, como un resultado continuamente producido de la evolución social, y esta doble relación se expresa en todo hecho social elemental; para la ciencia social no puede haber cambio en la realidad social que no sea efecto común de los valores sociales preexistentes y de las actitudes individuales que actúan sobre ellos (Thomas y Znaniecki, 2004:405).*

Sin embargo, para Thomas uno de los datos mas importantes para conocer las transformaciones –sino el más importante- es la recopilación del registro de vida de personalidades. Puesto que una personalidad humana, considerada como factor y producto del devenir social, es siempre un elemento constituyente de un grupo social dado, el registro de la vida personal en forma de una *historia de vida*, es la mejor manera de comprender una institución social y la organización formal de un grupo en específico; en lugar de estudiarlos sólo en abstracto, a través de grandes modelos o teorías generales, es mejor comprenderlas analizando el modo en que aparecen en la vida y experiencia personal de varios miembros del grupo.

*Y como la vida social concreta es concreta sólo cuando se considera junto a la vida individual que fundamenta los sucesos sociales [...] la ciencia social no puede permanecer en la superficie del devenir social [...] sino que debe identificar las experiencias y actitudes humanas reales que constituyen toda la realidad social activa y viva bajo la organización formal de las instituciones sociales o tras los fenómenos de masas estadísticamente tabulados que, considerándolos solos, no son sino síntomas de procesos causales desconocidos*

La propuesta de los autores tiene un doble interés al combinar un estilo de investigación científico con uno humanista. Una combinación –usando los términos de un sociólogo español- de *socio-lógica* y de *socio-logía*, donde la primera parte desde el punto de vista subjetivo del actor social para interpretar lo social, debido a que esta tiene una lógica que sólo los actores involucrados saben, y la segunda, donde se integra el punto de vista científico para obtener explicaciones sin importar el punto de vista del actor social (Lamo de Espinoza, 2002).

---

<sup>33</sup> Es interesante recordar que Znaniecki (al que se le adjudica la “nota metodológica”) tomó clases con Emile Durkheim y que después de enunciar su principio metodológico, en una nota al pie de página, critica la concepción según la cual la causa de un hecho social se debe de buscar en otro hecho social y no en un individuo. Para los autores, los datos de la teoría social (“hechos sociales”) incluyen tanto valores como actitudes y no sólo una sucesión de valores, y apuntan: “Sin duda, mucho depende también de lo que es para nosotros un fenómeno social. Una actitud puede ser tratada como un fenómeno social en tanto opuesto al “estado de conciencia” de la psicología individual; pero es individual, incluso aunque sea común a todos los miembros de un grupo, cuando la contraponemos a un valor” (Thomas y Znaniecki, 2004:131).

De manera concreta, los conceptos principales que aplica desde la psicología social para las historias de vida, son los siguientes:

Las diferencias entre *temperamento* y *carácter*. Ambas son faces del desarrollo de una personalidad humana, pero mientras que el *temperamento* se refiere a una esfera en la que, sólo se incluyen procesos orgánicos internos que, "están directamente conectadas con la satisfacción de necesidades orgánicas y la evitación del peligro físico" limitadas únicamente a objetos naturales; el *carácter* está relacionado con los valores sociales que son más importantes debido "al significado que tienen para otros individuos o para el grupo" (Thomas y Znaniecki, 2004:411).

*[...] un objeto material fuera de la vida social y relacionado con las necesidades orgánicas puede ser importante debido a sus cualidades sensuales, como la comida, el alojamiento, la fuente de un posible sufrimiento, etc. En la vida social, a través de su significado para otros, adquiere cualidades ideales que lo convierten en un valor económico (objeto de intercambio), una fuente de vanidad, un arma en la lucha por algún otro valor, etc. Una palabra fuera de la vida social es meramente un sonido que quizás contribuye a prever un posible peligro o una posible satisfacción; en la vida social tiene un significado y se refiere a experiencias comunes a muchos individuos en tanto todos son conscientes de lo que son. (Thomas y Znaniecki, 2004:411).*

Los significados sociales, en tanto son la fuente de la organización de las experiencias individuales como de la organización social, son la parte más importante del proceso en el que un organismo humano se convierte en persona, por lo que –siguiendo a los autores- la conducta individual no se puede reducir a la explicación psicológica, ya que esta se debe de interpretar en términos de actitudes (intenciones, deseos, emociones) que han sido formados socialmente, de tal manera que, la experiencia del individuo debe ser reconstruida indirectamente por medio de los significados que los objetos, personas y situaciones tienen para el individuo, ya que estos determinan su conducta. Estos significados, no son sólo reductos de su pasado personal, sino que son aquellos que se encuentran en la sociedad y que "el individuo ha aprendido a comprender a lo largo de su educación como miembro consciente de un grupo social" (Thomas y Znaniecki, 2004:412).

De esta manera, el registro de una personalidad en la forma de una historia de vida, debe de buscar e interpretar los significados que han formado, por medio de la reflexión consciente, el carácter y su organización de la vida, ya que, no es solo aprendiendo o percatándose de los significados sociales como un individuo llega a ser una persona, sino que también debe de aprender

[...] cómo adaptarse a las demandas que le formula la sociedad desde el punto de vista de estos significados y cómo controlar esos significados para sus propósitos personales; y como los significados implican un pensamiento consciente, debe hacerlo mediante la reflexión consciente, no mediante simples adaptaciones instintivas [...] Para satisfacer las demandas sociales impuestas a su personalidad el individuo debe de organizar reflexivamente sus actitudes temperamentales; para obtener satisfacción de sus propias demandas, debe de desarrollar métodos intelectuales para controlar la realidad social en lugar de utilizar los instintos, que sirven para controlar la realidad natural. Y esa organización efectiva de las actitudes temperamentales conduce, como hemos visto, al carácter, mientras el desarrollo paralelo de los métodos intelectuales para controlar la realidad social conduce a una organización de la vida, que no es sino la totalidad de esos métodos aplicados a la carrera social del individuo (Thomas y Znaniecki, 2004: 413)

Esta larga cita finaliza con otro concepto importante de los autores, que es el de la *organización de la vida*. Ya se había visto líneas arriba la como, mediante una reflexión consciente, se define la situación; las definiciones de las situaciones dan como resultado la organización de la vida, y dicha organización debe de ser vista en el contexto de la estabilidad o crisis del o los grupos sociales con los que interactúa y de la sociedad que los caracteriza.

A grandes rasgos, esta es la propuesta teórica metodológica de los autores para obtener una comprensión y explicación de la vida social. Es claro que se necesita un trabajo crítico de interpretación teórica que ayude a comprender las propuestas de los autores bajo un enfoque actualizado. Sin embargo, esto no le quita la riqueza teórica que puede ser utilizada en una investigación empírica. Este es quizá, el primer paso para un trabajo posterior de interpretación teórica.

Este trabajo espera ser un intento modesto de explorar, revisar y usar los conceptos de *definición de la situación* y *desorganización-reorganización social* de William I Thomas, así como las orientaciones generales —como el de *historia de vida*—, en una investigación social como medio para interpretar y abordar el fenómeno de los migrantes indígenas en situación de calle en la ciudad de México. Sin esperar respuestas definitivas o unívocas, los resultados de esta revisión expondrán una serie de problemas que tendrán que ser resueltos en otras indagaciones empíricas. Sin embargo, podrá ofrecer alguna respuesta tanto a los interesados en la sociología, como a los que desarrollan acciones prácticas para abordar el fenómeno de los migrantes indígenas en situación de calle en la ciudad de México.

### **3- Operacionalización de conceptos para el caso de los indígenas migrantes en situación de calle en el centro de la Ciudad de México.**

En esta parte se hará un intento de operacionalización de los conceptos anteriores para el caso de los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México.

Líneas arriba, se pudo constatar la importancia de la migración indígena a la ciudad de México. Se pudo observar que los problemas que enfrentan los migrantes en la ciudad de México son diversos: desde la más cruda experiencia de discriminación y racismo, hasta la violación de sus derechos ciudadanos, estos son algunos de los problemas que los indígenas migrantes en la ciudad de México enfrentan para la organización de su vida social en la ciudad.

Lo que se pudo ver, fue que, a pesar de estas limitaciones siguen preservándose y desarrollándose los grupos étnicos en la ciudad, no obstante el éxito o fracaso económico que puedan tener en la ciudad y no obstante la aparente pérdida de elementos culturales "tradicionales". Por lo tanto, el primer problema que una investigación empírica debe de resolver, en los términos planteados más arriba, se expresa con las siguientes preguntas arriba planteadas:

*¿Por qué, a pesar de la evidente pérdida de los elementos culturales "tradicionales", siguen persistiendo los límites sociales de los grupos étnicos? Y de manera concreta, ¿cuáles son los procesos por medio de los cuales, a pesar de esta "pérdida" cultural, los grupos indígenas siguen persistiendo en el tiempo? ¿cuáles son los nuevos significados, creencias, y costumbres culturales que emergen en las condiciones precarias de la ciudad?*

Lo primero, es delimitar un grupo étnico en particular, de acuerdo a las características del problema de conocimiento planteado en este trabajo. Según las menciones hechas por los trabajos e investigaciones recientes sobre la migración indígena a la ciudad de México, creo que en particular, el grupo étnico de los Otomíes, es una población que presenta con características especiales que busca este trabajo: son una población considerable y con larga tradición migratoria a la ciudad de México; son un grupo con altos índices de pobreza y frecuentemente se dedican a actividades callejeras para conseguir dinero; los jóvenes están expuestos a la situación de calle definitiva (vivir en la calle), a las drogas, a los abusos de las autoridades, abusos sexuales y a relaciones desiguales de género. Todo esto, a los ojos de los observadores externos, son indicadores de la pérdida de su cultura tradicional y de una integración poco exitosa a la ciudad. Sin

embargo, es posible que se presenten procesos de reorganización de sus instituciones sociales en la ciudad de tal manera que, aunque supuestamente pierdan sus características culturales “tradicionales”, siguen agrupándose socialmente como un grupo étnico.

Recordando la propuesta de Fredrik Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras o límites sociales, podemos resolver estas preguntas empezando por enunciar las orientaciones generales que guiarán los conceptos y categorías en particular.

1) Los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos

2) De esta manera, en lugar de trabajar por medio de la elaboración de una tipología de las formas de los grupos étnicos y sus relaciones, es mejor explorar los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos.

3) Por lo tanto, para observar estos procesos, hay que desviar el foco de atención de la constitución interna y de la historia de los grupos étnicos para centrarlo en los límites étnicos y su persistencia.

En primer lugar, y observando punto número 1, en una investigación empírica esto implicaría los siguientes objetivos particulares:

a) Analizar entre los otomíes migrantes a la ciudad de México, las categorías de adscripción e identificación utilizadas por ellos mismos para organizar, primero, la interacción entre ellos mismos y, después, la interacción con otras personas ajenas a la categoría de adscripción.

b) Por lo tanto, hay que considerar y analizar la manera en que entre los otomíes, nombran a otros grupos indígenas en la ciudad, y averiguar si la categoría “indígena” tiene algún sentido para ellos, y en su caso cuál es ese sentido para que de esta manera, se pueda determinar cómo se organiza la interacción entre ellos. Otros elementos se refieren a la búsqueda y análisis de la manera que, entre la población no indígena se nombra a los otomíes; esto implicaría buscar entre los diferentes espacios y lugares (físicos o simbólicos) en los que interactúan con la población mestiza o criolla, la manera en que estos los nombran y definen.

c) De esta manera, se pueden obtener las imágenes y definiciones por las que se organiza, en primer lugar, la interacción entre los individuos (de un mismo grupo étnico), en segundo lugar, entre los diferentes grupos étnicos y, al final, entre los grupos étnicos y la población mestiza y criolla (en diferentes espacios físicos y simbólicos). Así, se pueden relacionar otras características sociales de los otomíes a este aspecto fundamental que se refiere al sustento simbólico-cultural por el que se organizan los grupos étnicos en la ciudad.

En segundo lugar, y observando el punto número 2, las categorías de adscripción e identificación utilizadas entre los otomíes para organizar la interacción, son la pauta para averiguar los procesos que participan en la generación y conservación de los grupos étnicos. Hay que recordar en este punto, que lejos de hacer una lista de las características culturales "tradicionales" de los otomíes para saber en qué punto de un continuo se encuentran (donde en un extremo, se encuentra "ser muy indígena, y por el otro "ser muy urbano"), es la observación y documentación de los procesos por los que, a pesar de la pérdida de dichos elementos tradicionales, siguen agrupándose y desarrollándose como un grupo étnico. Esto implica lo siguiente:

a) Dichos procesos de conservación y generación de los otomíes como grupo étnico en la ciudad de México, se refieren a la búsqueda de la manera en que se han configurado a través del tiempo, los nuevos significados por los que se definen como otomíes, o como un grupo étnico en particular.

b) También, implicaría analizar si las instituciones tradicionales se han transformado, además de estudiar la posibilidad de una contribución de dichas instituciones sociales en la ciudad para el desarrollo del grupo étnico en la ciudad.

En tercer lugar, y de acuerdo al punto número 3, antes que contar una historia de los otomíes migrantes en la ciudad de México y su constitución interna, es mejor buscar los límites étnicos y la manera en la que siguen persistiendo en el tiempo, lo cual significa

a) Centrarse en los procesos de interacción con otros grupos sociales.

b) Analizar la manera en que dicha interacción actúa para delimitar los espacios étnicos.

c) Investigar la manera en que en el proceso de interacción actúan las clasificaciones étnicas para delimitar las fronteras étnicas en la ciudad.

Estas orientaciones generales muestran el camino a seguir, sin embargo faltan los indicadores que sirvan para diseñar los instrumentos de recolección de información adecuados una vez elegido el lugar y la estrategia para abordar a los sujetos de estudio. En esta parte nos apoyaremos en la teoría de William I. Thomas.

En primer lugar hay que recordar que para los autores de *El Campesino Polaco* existe un principio sin el cual no es posible abordar los fenómenos sociales y es el que afirma que:

*La causa de un fenómeno social o individual nunca es exclusivamente otro fenómeno social o individual, sino siempre una combinación de un fenómeno social y otro individual. (Thomas y Znanieki, 2004: 130).*

O en los términos que proponen los autores

*La causa de un valor o de una actitud nunca es exclusivamente una actitud o un valor, sino siempre una combinación de una actitud y un valor. (Thomas y Znanieki, 2004: 131).*

De acuerdo a las lecturas realizadas y basándome en los conceptos vistos en páginas anteriores, la propuesta es la siguiente:

Podemos definir la *situación de calle* como: una situación de pobreza extrema que se caracteriza por un cierto tipo de actividades que son una solución a dicha situación. Dichas actividades se enfocan en la supervivencia física de un grupo o individuos en y por las calles de la ciudad. Así la situación de calle es el "conjunto de valores y actitudes con el que el que un individuo o grupo tiene que tratar en un proceso de actividad y con respecto al cual se planifica esa actividad y se valoran sus resultados" (Thomas, 2004).

En una investigación empírica que siga esta definición, la *situación de calle* es posible identificarla si se toman los elementos subjetivos (actitudes) y objetivos (valores) con los que un individuo ha de tratar en las actividades que se denominan como callejeras y con las cuales se define y planea la situación particular. En el ejemplo que proponemos aquí, la situación de calle es definida en relación al grupo étnico y la comunalidad característica de los indígenas otomíes. Dependerá de la manera en que se defina la situación de calle por la persona y por el grupo, el grado en que se encuentre y defina con la comunalidad. Esto toma

especial importancia si se considera que las definiciones sociales se definen con y en contra de otros

De esta manera, en un análisis que utilice esta definición, se tienen que considerar los *valores* y *actitudes* que se refieren a las instituciones y a la organización sociales que hacen de un grupo social en concreto, un grupo étnico (en este caso los otomíes de la ciudad de México) además de aquellos –valores y actitudes- que en esos momentos tienen una influencia directa en su conducta como producto de su estancia en la ciudad.

El otro elemento sin el cual es posible identificar la situación de calle es la *definición de la situación* o la concepción más o menos clara de las condiciones objetivas y el carácter consciente de las actitudes. Este es un requisito previo para cualquier actividad observable y por la que se conocen las “políticas” de vida en dicha situación. Esta *definición de la situación* representa los términos por los cuales los actores involucrados, interpretan con sus propias palabras la situación concreta a la que se enfrentan. De acuerdo a la orientación general de la perspectiva teórica de *El campesino polaco*, las respuestas subjetivas de los actores sociales en un proceso de cambio social como este, son un elemento sin el cual se puede explicar dicho cambio.

De acuerdo a esta perspectiva, en el proceso migratorio del campo a la ciudad, antes que desaparecer las instituciones tradicionales, estas son transformadas en el nuevo contexto, o destino de la migración.

En una investigación empírica, la definición de la situación involucra principalmente a los indígenas en situación de calle, pero también a la población no indígena que interactúa a diario por las calles de la ciudad. Para los primeros, pueden ser utilizadas las historias de vida siguiendo las orientaciones generales vistas más arriba, y para los segundos, entrevistas estructuradas a actores clave en las definiciones de la definición de la situación de calle en los indígenas migrantes a la ciudad de México.

Esta sería la primera parte de una investigación empírica en forma: investigar la manera por la que los grupos indígenas en la ciudad –de manera específica, los otomíes- siguen agrupándose en la forma de un grupo étnico, no obstante que, desde la óptica de un observador externo, tengan pocos o ningún elemento de su cultura tradicional.

Estos puntos pueden dar lugar a la siguiente parte de una investigación empírica sobre los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México. Una



vez observado el proceso por el cual los grupos indígenas se organizan socialmente a través de un proceso de interacción con otros grupos sociales y étnicos, podemos estudiar la manera en que los indígenas en situación de calle viven esta experiencia y saber algunos de los pormenores del problema. Para lo cual, podemos utilizar la perspectiva teórica y metodológica de William I. Thomas y Florian Znaniecki, escrita en la obra sociológica clásica *El campesino polaco*.

## **CONCLUSIONES PARCIALES**

### **1. *Balance de lo que se sabe y desconoce sobre la situación de calle de los indígenas migrantes en el centro de la ciudad de México.***

En esta revisión bibliográfica se pudo observar que, al parecer, las investigaciones sobre los indígenas en situación de calle son escasas y que se necesitan más trabajos que exploren los diferentes aspectos de este fenómeno, ya que esto permitirá conocer algunos aspectos de los límites o fronteras étnicas en un contexto citadino y urbano. A través de las definiciones de la situación de los indígenas migrantes o de sus hijos se podrán conocer los discursos al rededor de la identidad étnica pero además urbana.

Por otro lado, es oportuno conocer los procesos por los que los indígenas en la ciudad de México, reconstruyen sus instituciones sociales y su identidad a partir de los elementos tradicionales indígenas en un desarrollo que también sería oportuno estudiar. De acuerdo a los autores consultados, nos encontramos ante un nuevo proceso de etnicización (Oehmichen, 2003) que configura un sujeto social que desafía las concepciones tradicionales de los indígenas, ya que, como se pudo ver en este trabajo, lo "indígena" está relacionado con imágenes estereotipadas que los asocian principalmente con lo rural o con el campo y por lo tanto con definiciones discriminatorias y peyorativas sobre el lugar de origen. Esto se explica, en parte, porque tradicionalmente, las ciudades fueron y han sido el "bastión colonial" y símbolo de poder y dominio de un grupo sobre otros.

Por lo tanto, y considerando los datos que se recabaron en este trabajo, hacer una investigación que explore la manera en que los indígenas transforman sus propias instituciones e identidad en un contexto citadino, a través de procesos interactivos con diferentes grupos sociales, parece oportuna ya que explora un tema poco tratado en la sociología y permitiría conocer el desarrollo de sus instituciones y organización sociales como grupo étnico.

Hasta ahora no se han escrito investigaciones importantes sobre los indígenas migrantes en situación de calle en la ciudad de México; lo que podemos encontrar en su lugar, son bastante menciones de dicho fenómeno que pueden dar las primeras pistas sobre varios aspectos, en una investigación empírica.

Lo que este breve trabajo de revisión documental pudo encontrar fue una tesis de licenciatura en antropología social que habla sobre los menores indígenas en situación de calle en la ciudad de México. Este trabajo sostiene que el impacto de

la ciudad, se ve reflejada en el abandono de los elementos visibles de su cultura, como el lenguaje, vestido, costumbres y creencias y supone, además, que la adaptación a la ciudad o su asimilación es equivalente al desdibujamiento de su cultura tradicional.

De este trabajo y sus resultados es posible partir y empezar a definir un problema de conocimiento que se pregunte principalmente por los procesos de cambio en los indígenas migrantes y por la manera en que transforman sus instituciones sociales y organización social a partir de las anteriores y con las nuevas condiciones en las que se encuentran en la ciudad en interacción con otros grupos en la ciudad, para saber si nos encontramos frente a un sujeto social distinto.

## **2- Construcción de hipótesis en base a la teoría revisada**

De esta manera y en base a las consideraciones teóricas y empíricas de la presente revisión documental, es posible plantear un sistema de hipótesis tentativas que puede ser propuesta para un proyecto de investigación en el futuro:

*Al parecer, existen entre los migrantes indígenas a la ciudad de México patrones migratorios distintos, por lo que, desde la manera de migrar, la especialización en el trabajo, la manera de integrarse a la ciudad, entre otras cosas, varían de acuerdo a factores culturales y sociales, y a la historia migratoria del grupo étnico en particular.*

*La situación de calle entre los indígenas migrantes a la ciudad de México, es resultado, tanto de la historia migratoria a la ciudad, como de las definiciones de la situación de los actores involucrados*

*Los migrantes indígenas en la ciudad de México, antes que perder su cultura tradicional, existe en la actualidad, un proceso de reelaboración de sus instituciones sociales y organización social, lo que da a lugar a una nueva identidad indígena urbana.*

*La definición de la situación de los indígenas migrantes que se encuentran en condición de calle, es directamente proporcional con la definición de la identidad étnica y de los límites de las fronteras étnicas en la ciudad de México.*

Estas son algunas hipótesis tentativas que pueden ser utilizadas posteriormente para guiar una investigación empírica. Fueron formuladas para trabajar junto con la perspectiva teórica aquí propuesta. Las indagaciones posteriores darán los

resultados pertinentes para afirmar o refutar estas hipótesis, por lo que este trabajo sólo se limitó a hacer una revisión bibliográfica para tener un panorama sobre el tema de interés.

No obstante que los argumentos aquí planteados se apoyaron con evidencia empírica de investigaciones precedentes, este trabajo sólo se limita a hacer afirmaciones que necesitan una investigación empírica posterior. Por este motivo, las conclusiones de este trabajo no son en ninguna manera definitivas ni unívocas, sino que necesitan un trabajo posterior de investigación tanto teórica como empírica.

### ***3- Conclusión: comentario breve sobre las investigaciones sociales acerca del tema "indígena"***

En este trabajo se intentó dar una modesta panorámica de los principales temas en la investigación sobre los indígenas migrantes en la ciudad de México. Se pudo constatar, a través de estos trabajos, la relevancia de contar con investigaciones que exploren las dimensiones de la migración indígena en la ciudad y los problemas a los que se enfrentan con la migración.

En realidad, son problemas conocidos entre la comunidad académica y en los ámbitos gubernamentales; también entre la población urbana es algo que se sabe muy bien. Sin embargo, en la ciudad hay una cierta invisibilidad hacia cualquier manifestación indígena, a no ser que se trate de un interés puramente "cultural" por las artesanías y otras manifestaciones folklóricas.

Ya sea esto o lo otro, hablar de los indígenas, desde el punto de vista académico, siempre exige un autoexamen crítico de las concepciones y posibles estereotipos que la población no indígena tenemos hacia ellos. De hecho, y como se pudo ver en esta revisión documental, sabemos muy bien que el mismo término "indígena" tiene una connotación colonial, que reproduce un cierto orden conceptual y por lo tanto simbólico entre la comunidad nacional; porque ser indígena, o tener descendencia indígena, o tener el color moreno de la piel indígena, al parecer es una carga incomoda para una nación que se siente mestiza, o europea a medias.

Y es que, en los últimos años (tal vez desde el levantamiento armado del EZLN), se han escrito en nuestro país y en el extranjero, ya sea en el ámbito académico, periodístico o militante activista, incontables trabajos sobre los indígenas, sobre la cuestión nacional mexicana, y sobre las manifestaciones indígenas en torno al

problema de la diferencia étnica. No es difícil, por lo tanto, encontrarse con discursos de la población no indígena, sobre los indígenas.

De tal manera, una reflexión en torno a los discursos que los mestizos, criollos y extranjeros tenemos hacia los indígenas es necesario para un enfrentamiento crítico con nuestros propios prejuicios y pretensiones, sean estas cualquiera que sean (desde las pretensiones de obtener cierto prestigio académico –eso sabemos bien, cobre en nuestras universidades- hasta el más sincero afán de conocimiento) y también sea de paso, para tener una mejor comprensión de las cosas del mundo que habla ciencia, porque, lo que hablamos de los indígenas también forma parte del mundo con diferentes connotaciones de sentido. Pero sobre todo, para empezar a escuchar las voces de aquellos que llamamos con diferentes conceptos ajenos a ellos (desde "indios", "indígenas", "pueblos indígenas", "poblaciones indígenas", "etnias", "grupos étnicos", "grupos etno-lingüísticos", "pueblos originarios" o "primeras naciones").

Así, no es extraño que entre los discursos mestizo- criollo- extranjero del ámbito principalmente académico, se encuentran todavía acepciones y palabras de los discursos más racistas del siglo XIX que evidencian por un lado.

[...] la dificultad para asimilar los cambios entre los pueblos indígenas contemporáneos; es decir la dificultad de imaginarlos como pueblos contemporáneos y, por otro, la tendencia a suplantar las voces indígenas; es decir, la tendencia a hablar a nombre de los indígenas, como si estos no hablaran (Zuñiga, 1998:136)

De acuerdo al autor de esta cita, en los discursos mestizo- criollo sobre los indígenas, se encuentran un cierto atractivo temático (por lo "candente" de dichos temas), político (como redentores o denunciadores) y semántico ("porque lo indio se siempre objeto, tema, aliento, inspiración, musa, nunca sujeto hablante), de tal manera que, hablar de los indígenas por los no indígenas representa actualmente una carrera profesional, una oportunidad para sobresalir en distintos ámbitos, de tal manera que, las voces de quién se habla, quedan ignoradas por las pretensiones, ya sea profesionales o científicas o humanistas o activistas, de tal manera que, según Zuñiga:

Los emisores del discurso mestizo-criollo no se toman el cuidado de lo que los indígenas dice; eso al parecer, no importa tanto. Lo que verdaderamente urge es hablar sobre los indígenas, convirtiéndolos en catalizadores de las posturas, en motivos del lenguaje (Zuñiga, 1998:137)

Siguiendo a este autor, en los discursos sobre los indígenas se pueden encontrar diferentes temas sobre la cuestión indígena, en un lenguaje que remite a un ordenamiento social que los coloca por debajo de los mestizos y criollos, y que por

lo tanto, según el autor, se trata de una cuestión política ya que la política esta hecha en esencia de palabras. De esta manera para el autor, en referencia a este ordenamiento político, señala que los mexicanos mestizos y criollos 1) seguimos discutiendo la "cuestión indígena" con las premisas más endebles del liberalismo decimonónico, 2) hablamos de los indígenas como si ellos no hablaran y 3) hablamos de indígenas que no existen (Zuñiga, 1998)

De esta manera, la limitación principal de la presente revisión es de carácter discursivo al no poder contar con los términos y elementos empíricos para hablar de los "indígenas". Sin embargo, parte de la tradición científica consta en construir por un lado, "objetos de estudio" y por otro, "sujetos de estudio" según sea el problema de conocimiento planteado, por lo que la ciencia social, cualquiera que sea su orientación teórica, es en esencia cosificadora y racionalizadora del mundo social; objetivos contrarios a los de la literatura o la teología por ejemplo.

Por lo tanto, elegir entre una manera de hablar "sociológicamente" de los indígenas – o de cualquier otro sujeto de estudio- donde a la par ellos puedan tener voz en el discurso científico, o una en donde su punto de vista no sea necesario, es una discusión que sigue creando debate y un espacio propio de la ciencia social. Sin embargo, para los propósitos de este trabajo, creo que es posible- desde la visión teórica elegida aquí- encontrar una solución a este dilema y que pueda de alguna manera, integrar la visión científica con la voz y experiencia personal de las personas que nos esforzamos por estudiar.

Para finalizar, hablar de los indígenas desde la sociología exige hacer un examen de reflexión auto-crítica donde se pongan en evidencia los viejos conceptos y prejuicios detrás de ellos, y buscar la manera en que las voces de ellos sean escuchadas en sus propios términos sin sacrificar la tarea científica de la sociología, ya que para comprender dicha voces:

*"Debemos ponernos en la posición del sujeto que intenta encontrar su camino en este mundo, y debemos recordar, sobre todo, que el entorno que le influye y al que se adapta es su mundo, no es mundo objetivo de la ciencia: la naturaleza y la sociedad son como él las ve y no como las ve el científico (Thomas y Znaniecki, 2004:410)".*

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografía en orden de aparición.

Albertani Claudio (1999), Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación en **Política y Cultura** [en línea] No. 012 UAM-Xochimilco, México D.F. pp. 195-221 [fecha de consulta: 25 de enero del 2010] Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx>

Tabulados básicos del II conteo de Población y vivienda del INEGI [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx)

Hernández Bringas, Flores Arenales, et.al. (2006). La Población Indígenas en la Zona Metropolitana del Valle de México, 2000 en **Papeles de Población** [en línea] enero –marzo, No. 47 UAEM, pp. 153-200 [fecha de consulta: 12 de diciembre del 2009] Disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx>

Yanez Rizo Pablo Enrique (2007) **El desafío de la diversidad: los pueblos indígenas, la ciudad de México y las políticas de Gobierno del Distrito Federal**

Tesis de maestría

Bonfil Batalla Guillermo (2008) [1987] **México Profundo. Una civilización negada.** Editorial Random House Mondadori S.A. de C.V. México D.F. Edición de Bolsillo.

Granados Alcantar José Aurelio (2005) Las nuevas zonas de atracción de migrantes indígenas en México en **Investigaciones Geográficas** [en línea] diciembre 2005, No. 58, UNAM [fecha de consulta 20 de octubre del 2009] disponible en internet: <http://redalyc.uaemex.mx>

Aguirre Beltrán Gonzalo (1991) **Regiones de Refugio** Fondo de Cultura Económica, México DF.

Medina Andrés (2000) Los ciclos del indigenismo: la política indigenista del siglo XX en Lourdes Arizpe y Natividad Chong, coordinadoras, **Indigenismos: reflexiones críticas** Instituto Nacional Indigenista, México.

Pria Olvarrieta Melba (2000) Indigenismos en Lourdes Arizpe y Natividad Chong, coordinadoras, **Indigenismos: Reflexiones críticas** Instituto Nacional Indigenista

- Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez (2004) **Los Pueblos indígenas de México. 100 preguntas** Universidad Nacional Autónoma de México, México DF.
- Barth Frederik (1976) [1969] Introducción en Barth Frederik, compilador, **Los grupos étnicos y sus fronteras** Fondo de Cultura Económica, México DF.
- Goffman Erving (2003) [1963] **Estigma, La identidad deteriorada** Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (1997) [1959] **La presentación de la persona en la vida cotidiana** Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- Geertz Clifford (1996) **La interpretación de la culturas** Gedisa editorial, Barcelona España.
- Wayne A Cornelius (1980) **Los inmigrantes pobres en la ciudad de México y la política** FCE, México.
- Molinari Soriano Sara (1979) "La Migración indígena en México" en Nolasco M. (coord.) **Aspectos sociales de la migración en México** SEP, INAH, México.
- Arizpe Lourdes (1978) **Migración, etnicismo y cambio económico** El Colegio de México, México DF.
- Lazcano Ronce Olga (1999) "Reelaboración cultural en dos comunidades nahuas de la región Puebla-Tlaxcala, México" en Arturo León López et.al. (Coordinadores), **Globalización ¿para quién? Cultura e identidad en el campo Latinoamericano**, Vol.1, ALASRU, UAM-X, México DF.
- Barabas Alicia M. (2000) "La construcción del indio como Bárbaro: de la etnografía al indigenismo" en revista **Alteridades** [en línea] 10 (19) paginas 9-20. [fecha de consulta: 11 de marzo del 2011]
- Ukeda Hiroyuki (2001) "Pobreza y los pueblos indígenas: el caso de dos familias otomíes migrantes en la ciudad de México" en ラテンアメリカ研究年報 No.21 (2001 年) 抜刷, Universidad de Tokio, Japón.
- Romer Zakrzewska Marta (2003) **¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México**, ENAH, México DF, Tesis de Doctorado.



\_\_\_\_\_ (2005) "Los hijos de inmigrantes indígenas en la ciudad de México. Una propuesta de tipología de identidades étnicas" en revista Actas [en línea] tomo 28 [fecha de consulta: 20 de octubre 2009] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaem.mx>

Villalva Jiménez Carlos Patricio (2002) La identidad masculina de jóvenes indígenas migrantes prostitutos en la ciudad de México, Tesis de maestría, UNAM, FFyL, México DF.

\_\_\_\_\_ (2007) Los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México: función y significado de las emociones en la forma de vivir la prostitución masculina Tesis de Doctorado, UNAM, FFyL, México DF.

Ramírez Elizalde Edith Miriam (2004) La identidad de género de las y los jóvenes indígenas otomíes en la Ciudad de México, Tesina de Licenciatura, UAM- Iztapalapa, México DF.

Castellanos Guerrero Alicia (2001) "Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México" en revista Papeles de Población [en línea] abril- junio, No.28 UAEM [fecha de consulta: 12 de diciembre 2009] Disponible en internet: <http://www.redalyc.uarmex.mx>

Oehmichen Cristina (2001) "Espacio Urbano y segregación étnica en la ciudad de México" en revista Papeles de Población [en línea] abril-junio, No.28, UAEM [fecha de consulta: 11 de diciembre del 2009] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaemex.mx>

\_\_\_\_\_ (2003) "La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas" en Revista mexicana de ciencias políticas y sociales [en línea] mayo-diciembre, Vol. XLVI, No. 188-189. UNAM [fecha de consulta: 11 de diciembre del 2009] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaemx.mx>

\_\_\_\_\_ (2007) "Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México" en revista Identidades étnicas [en línea] año 21, No.2, marzo 2007 [fecha de consulta: 20 de octubre del 2009] disponible en internet: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num2/>

Chávez Castillo Sandra (2006) Mujeres indígenas del servicio doméstico en la ciudad de México. Su lucha por el respeto a sus derechos humanos, laborales y culturales [en línea] [fecha de consulta 25 de octubre 2009] disponible en internet: <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/>

Barragán Sánchez Joaquín (1999) **Prejuicios y discriminación hacia los trabajadores indígenas en la industria de la construcción, zona metropolitana de la ciudad de México** Tesis de licenciatura, UAM-Iztapalapa, México DF.

Contreras Arrollo Elias (2000) **Una aproximación a los prejuicios y la discriminación hacia los indígenas en la industria de la construcción: el caso de una obra en la ciudad de México** Tesis de Licenciatura, UAM-Iztapalapa, México DF.

Bertely Busquets María (1998) "Pluralidad cultural y política educativa en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México" en **Revista mexicana de investigación educativa** [en línea] enero-junio, Vol.3, No.5 [fecha de consulta: 20 de octubre 2009] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaemex.mx>

Menéndez Eduardo (2001) "Biologización y Racismo en la Vida cotidiana" en revista **Alteridades** [en línea] 11 (21): pags 5-39, [fecha de consulta: marzo del 2011] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaemex.mx>

AudefroyJoel (2005) **Políticas sociales dirigidas a indígenas migrantes en la ciudad de México** Tesis Licenciatura, UNAM, FCPyS, México DF.

López y Rivas Gilberto (1996) **Nación y pueblos Indios en el neoliberalismo** ULA, Plaza y Valdes, México DF.

Insúa Canales José Luis (2008) **La forma de vida de los menores indígenas en situación de calle en la ciudad de México. Una visión antropológica**, Tesis de Licenciatura, ENAH, México DF.

Saucedo Ivan, et.al (2005), **Diferencias entre Niños y Niñas en situación de calle del Distrito Federal: una aproximación cualitativa**, Fundación Merced, Yolia Niñas de la calle A.C. DIF, Ed. Ralfvih, México D.F.

López Marroquín Scherezada (2008) **Causas que condujeron a delinquir a los jóvenes indígenas presos en la ciudad de México** Tesis de Licenciatura, ENAH, México DF.

UNESCO, OICI (1995) **En la calle con los niños. Programas para la reinserción de los niños de la calle**, ONU, UNESCO. Francia.

Llorens Manuel. et.al. (2005), **Niñas con experiencia de vida en la calle. una aproximación psicológica**, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Avilés Karina y Francoise Escarpit (2001), **Los niños de las Coladeras**, Ediciones La Jornada, México.

Calderón Gómez Judith, (2003), **Infancia sin Amparo** Random House, Editorial Grijalbo, La Jornada, México.

Lucchini R.(1996), **Niñas de la Calle. identidad, Sociedad, Droga**, Los libros de la Frontera, Barcelona.

Makowski Sara (2004) , **Memorias desde la intemperie. Exclusión social y espacio: Los chavos de la calle en el centro histórico de la ciudad de México.** Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

García Durán Alejandro (1992), **La porción olvidada de la niñez mexicana. Los 400 hijos del padrecito Chinchachoma.** México.

Joas Hans (1991), "Interaccionismo Simbólico" en Anthony Giddens, et.al. **La teoría social Hoy.** Alianza Editorial, CONACULTA, México D.F.

Strauss Anselm y Fisher Berenice (1998) "El interaccionismo" en Bottomore T.Y Nisbet R. comps. **Historia del análisis sociológico** Amorrortu editores, Buenos Aires.

Thomas I, William y Znanieki Florian (2004) **EL campesino polaco en Europa y en América** Centro de Investigación Sociológicas, Boletín Oficial Estado, Madrid España.

Frisby David (1990), **Georg Simmel** Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Hook Sidney (2000) **John Dewey. Semblanza Intelectual** Paidós esitorial, México.

Alexander C. Jeffrey (1997) **Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional** Gedisa Editorial, Barcelona España.

Craib Ian (1992) **Modern Social Theory** St, Martin Press, New York.

Coser Lewis (1988) "Corrientes sociológicas en los Estados Unidos" en Bottomore T. y Nisbet R. Comps. **Historia del análisis sociológico** Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.

Zarco Juan (2004) "Estudio Introductorio" en Thomas William y Znaniecki Florian, **El Campesino polaco en Europa y en América** Centro de Investigaciones Sociológicas, Boletín Oficial del Estado, Madrid, España.

Orozco José Luis (1996) "El pensamiento político estadounidense" en Franco Hijuelos Claudia, et.al. (Compiladores) **¿Qué son los Estados Unidos?** McGraw Hill interamericana editores, México.

Plummer Ken (2004) "Investigación humanística y El campesino polaco" prologo a la edición española de Thomas William y Znaniecki Florian **El campesino polaco en Europa y en América** Centro de investigaciones Sociológicas, Boletín Oficial del Estado, Madrid, España.

Lamo de Espinoza Emilio (2002) "Un esquema de teoría social: parentesco, trabajo y comunicación" en José María García Blanco y Navarro Pablo (editores) **¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías** Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, España.

Zúñiga González Víctor A. "De cómo hablamos de los indígenas los mexicanos (no indígenas) en el México actual" en revista **Región y Sociedad** [en línea] enero-junio, Vol IX, No.15, El Colegio de Sonora [fecha de consulta: 12 de diciembre de 2009] disponible en internet: <http://www.redalyc.uaemex.mx>